... العلل الطردية ورابعة انواع
... الموجب الى بالممانعة
... فساد الوضع الرابع المناقضة فصل في الانتقالات
تكملة الكتاب تم الفهرس

احمد افندی یه وریلمشدر

Süleymaniye Kütüphanesi
Kısmı | Asir Efendi
Yeni Kayıt No. |
Eski Kayıt No. | 78

هذا مما وقف وسلم الى
كتب حضرت الوالد
عليه الرحمة
بيده وطه

78

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا بافاضة انوار التوفيق الى تحقيق حقايق الكتاب ودقايق الحق وارشدنا بافازة الطريق الى كشف اسرار القياس ووجه الاقتباس من مشكوة الاشرفاضع ارائنا على تنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام واحكام الاحكام والتلويح بمآخذ الوجوب والقدم للانام لتوضيح مناهيج قواعد دين الاسلام والصلوة على رسوله المصطفى وصفية المصفى المستصفى محمد الذى قوله تعديل ميزان الحجة والبرهان وفعله تقديم تحصيل العدل والاحسان وعلى آله الابرار وصحبه الاخيار الناقلين للاثار والاخبار فلا يخفى على ذوى البصاير السليمة والاذهان المستقيمة ان كتاب التنقيح لبدر سماء الفرقان صدر الشريعة وهو للوصول الى الاصول اقوى الذريعة مع صغر حجمه كتاب جليل الشان جلى البرهان بحر محيط بغرر درر الحقايق كنز معنى اودع فيه نقود الدقايق الفاظه معادن جواهر المطالب الشريفة وحروفه اكمام ازاهير النكات اللطيفة شعر

وفى كل لفظ منه روض المنى وفى كل سطر منه عقد من الدر

فشرحته اثناء اشتغالى بمجاورة الطلاب وحل كتب اخر غير هذا الكتاب شرحا يحتوى على تقدير قواعده وتحرير مقاصده وتفصيل ابواب كنوزه وتذليل صعاب رموزه وتحل الفاظه ومعانيه وتلخص مقاصده ومبانيه فصدعت بصريح الحق حيث تجمجم الشارح واصلحت مواقع طعن جرح فيه الجارح واشرت الى ما وقع فيه للمصنف من السهو والتساهل وما عرض له فى شرحه من الخطاء للغفلة او التغافل واودعته فرايد ملتقطة من كتب العلماء الاقدمين وفوايد مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتاخرين ولطايف انجات سمح بها جواد نظرى وغرايب ابكار بدعتها قوة فكرى من مخدرات حقايق من بديع الزمان وابكار الافكار لم يطمثها قبله انس ولا جان مجتنبا عن التطويل الممل والايجاز المخل مراعيا شرايط الاقتصاد متجافيا عن التعسف والفساد سائلا من الله الوهاب الهام الحق والصواب ثم جعلته تحفة لحضرة [illegible] وخزانة لسدة الحقايق الافخم مالك رقاب الامم خليفة الرحمن صاحب [illegible] بامر بالعدل والاحسان مظهر انوار السلطان ظل الله فى الارض [illegible] والفضل حامى بلاد اهل الايمان ماحى [illegible] الكفر والطغ[illegible]

فاحق بنان العز وبعد ما اصغر فراى جبيل بنى اصفر فى مرآت سيفه الصيقل والموت الاحمر وهو السلطان الغازى ابو الفتوح والمغازى سلطان سليمان شاه ابن سلطان سليم خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان محمد خان بن سلطان بايزيد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان اورخان بن سلطان عثمان ابد الله لواء خلافته معقودا بالسعود وربط اطناب خيام دولته باوتاد الخلود وهذا دعاء اهل الاسلام قاطبة فى القيام والقعود والركوع والسجود والآن اوان الشروع فى المقصود والاستمداد من مفيض الجود ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق فنقول اصول الفقه اى هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى الاضافى احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعنى فى اللغة ما يبتنى عليه غيره حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل وتعريفه كما وقع فى المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا صحيح الا انه قبيح وكفى ذلك وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة الغائية ولم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة والشرط وجوده ما كان او عدمياً دون المحدود لان واحدا منها لا يسمى اصلا والفقه يعنى فى الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات والاكتساب عن دليل غير معتبر فى مفهومها ولا يتم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب المقام كما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثانى ما فيه كلفة فيشمل الواجب والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار زائد فيه بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به النفس وتتضرر به فانه لا بد من تقدير قوله فى الآخرة وتخصيص الجزاء بالشر وتأويل الضرر بعدم الثواب للمباح فى الثانى لا يخلو عن تعسف النفع بعدم العقاب ادراجا له فى لا يخلو عنه وكذا اذا فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يبقى بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم خارجا عن التعريف وتأويل الجواز بالامكان العام الشامل للواجب تعسف ظاهر وزاد عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث عن الوجدانيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات فى الدين ليطابق التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة لم يزدهما لانه اراد بالفقه ما يشتمل الاعتقاديات و[illegible]جدانيات وقسمى المعاملات

وقيل العلم بالاحكام الشرعية سياتي تعريف الحكم والشرعي وبالاول خرج التصورات لا تصور الحكم
فان خروجه بقوله من ادلتها وبالثاني خرج العلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم حادث
والنار محرقة والفاعل مرفوع · العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها
خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي لان من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس
من الفقه ولذلك زاد الامام في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب
وعدمه للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر من حصول العلم
من الادلة حصوله منها بطريق الاستدلال والحمل على المتبادر واجب في التعريفات الحكم اسناد امر الى اخر اما
الحكم المصطلح الآتي تفسيره فلا يناسب المقام والشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام القياسية
ما لا يدرك لولا الخطاب في المقيس عليه فيدخل في حده اي حد الحكم الشرعي حسن كل عمل وقبحه عند نفاة كونهما
عقليين لا في حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعي بهذا القيد على وفق المتعارف بين الاصوليين
ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم خطاب الله تعالى خرج بالاضافة اليه خطاب غيره
المتعلق بافعال المكلفين بطل بعين الجمع في الموضعين بنوعي التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق
بذلك الجنس من الخطاب بالاقتضاء اي الطلب جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل ما عدا
الاباحة وزيد لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين خطاب من جهة
التكليف اثباتا او رفعا وخطاب لا من جهته كالخطاب ارشادا او تعجيزا ونحوهما والثاني ليس الحكم الشرعي و
للاحتراز عنه قال المتعلق بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي واخباري
كالتكاليف الماضية التي اخبر عنها في القرآن لا على وجه التقدير وهذا الثاني ايضا ليس بحكم شرعي للانتساخ
وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا وزاد البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية والشرطية والمانعية
ومن لم يزده انكر كون الخطاب الوضعي حكما واراد بالاقتضاء والتخيير ما يتم الضمني وما من خطاب وضعي
الا وفيه نوع من الاقتضاء او التخيير وتغايرهما مفهوما لا بد منه في تحقيق معنى التضمن والصبي مكلف
في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز
بيعه وصحة امانته وندب صلاته وحاصل الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي
على ما اشرنا اليه فيما تقدم على قسمين الجاني وغير الجاني والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فافهم

بعد الصبي مكلفا مخالف لجميع المذاهب وانما مراد الجهل بمعنى التكليف

من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم المتعلق بالتصديق عن الحد
ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار التعلق
بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي ومن الاحكام المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية قياسية كانت او غيرها
والفقيه المجتهد قيد به احترازا عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط ليست بشرط
من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها لم يقل ظهر نزول الوحي بها لانه شامل للاحكام القياسية
ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم ينتسخ لا بد منه لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازمة للفقيه
او انعقاد الاجماع عليها عطف على نزول الوحي بها وانما لم يقل والتي انعقد الاجماع عليها لان المفهوم ح ان يكون
بنزول الوحي عليها مظهرا لها دون انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق من ان له مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد
واما بعض مطلق واما بعض معين بنفسه واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما الاول
فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من اوقات الحاجة الى الفقه ولا ضابط بجميع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه
واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم ح ان يكون
العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل
مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالتها تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة اليه لان منشاه عدم الفرق بين الفقيه
بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد يختلف باختلاف الاوقات فالمعتبر
في كل وقت معرفة جميع ما قد ظهر من الاحكام بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع عليه في ذلك الوقت بشرط كونها
مقرونة بملكة الاستنباط الاحكام الفروعية المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها فلا بد فيه من علم المسائل الاجماعية
الا في زمن الرسول عم لعدم الاجماع لا المسائل الاجتهادية قياسية كانت او غير قياسية وانما شرط ملكة استنباطها
دون علمها لان في ذلك حرج الفقاهة والمراد من صحة الاستنباط هو ان يكون مقرونا بشرائطه واما جواب ابن الحاجب
عن السؤال المذكور بان المراد الاول ولكن معنى العلم بالاحكام التهيئ لذلك فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه
والقريب غير محدود لا يقال بل محدود وهو ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه وارادته من لفظ
العلم بعيد بعيد لان الخطاب يقع في الاجتهاد لانه لا ينافي العلم المعتبر في الفقه ولا كان في الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه
لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر او بالاجماع القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ رض بلا ان

لان اباحنيفة رحمه مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد لم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري ما الدهر في
هذا شئ وهوان موجب التعريف المذكور ان لايكون الناقل عن بعض ما ظهر بنزول الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه
لما فيه من القدح في فقاهة كثير من الصحابة والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب تقديره ان الفقه ظني
فلم اطلق لفظ العلم عليه واما الجواب بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لا لانه معظم ما يحصل بالقياس لان المختار
المعرف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت الحكم
قطعي والظن في طريقه لايقال هذا انما يتمشى على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى
واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لايدرك الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله تعالى فلا مانع عن تمشية الجواب المذكور على
اصل المخطئة ايضا والفقهاء اطلقوه اي الحكم على ما يثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشئ على الاثر الثابت به
ثم ان قلب حقيقة بغلبة الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام ثبوته بخطاب الله
والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض تعريف الفقهاء للحكم وانما قال مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع به وهم
الانتقاض واصول الكتاب والسنة والاجماع يعني الثلاثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم
بنفسه ويتوقف الاخير على الاولين في ذلك والقياس المتفرع عليها نبه بهذا التوصيف على ان تفرعه على واحد من
الاصول السابقة لانها في اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فالحكم الثابت به
ثابت في الحقيقة بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت له لايثبت اما المستنبط من الكتاب فكقياس انتقاض الوضوء
بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة
اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرائع من قبلنا وقد قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة
فكقياس حرمة الربوا في الجص على الحرمة في الحنطة الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة الحديث واما المستنبط من الاجماع
فكقياس حرمة وطي المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات
النساء بلا شرط الوطي ولما فرغ من تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي شرع في تعريفه باعتبار معناه
اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما اراد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب به علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد
اي القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل بها اليه خرج هذا القيد علم الخلاف لان التوصل القريب بقواعده
الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته لا الى الاستنباط وايضا سببها بالذات انما هي بالقياس الى واحد
منها فلا حاجة للاحتراز عنه القول [illegible] وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي اللغوية والكلام بقوله

توصلا

توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق ما هو القريب ومن حرف الباء السببية بالذات والمراد
من القضايا المذكورة ما يكون كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات
حكم لانه حكم دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت والملازمات
الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا
لكن القياس الصحيح دل على هذا الحكم وقد لايكون هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول الفقه بل تكون
مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة يثبت الوجوب فان هذه
الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا شانه يثبت ذلك الحكم والكبرى
من جزئيات ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
يثبت الجواز فالكلية التي هي عظم مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمين بعض جزئياتها
وهوان للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة من اصول الفقه كالتي
ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق
وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر
الصحة وليس في البيان السابق ما يخرج به مثل هذه الكلية واعلم ان الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا
كان مشتملا على شرايط تذكر في موضعها باذن الله تعالى ولا يكون منسوخا ومعارضا براجح او مساو ولا مخالفا
للاجماع فالقضية التي تجعل كبرى او ملازمة انما يصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يتضمن للعلم بالقضية الكلية التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فالمباحث
المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التفصيل المذكور يختص بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل
الى الفقه بقواعد الاصول انما توصل اليه بالاستفتاء والتقليد وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية و
لهذا لم يذكرهما صاحبها في كتبنا ومن اوردها في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد
لا من جهة تعميم التوصيل للمقلد بصرفه عن الفقه الى مسائله وتوسيع دايرة الاصول حتى تشمل كبرى دليل
المقلد ايضا هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما
يكون اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
في الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك وان هذا الحكم لايمكن اثباته بالقياس [illegible] المباحث المتعلقة بالمحكوم به

وهو فعل مكلف لكونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك فيما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وكذا المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية لكونها سماوية
ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود
العوارض وعدمها فتركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت
لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه
من العوارض ما يمنع ثبوت هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى
واما الكبرى فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف بالصفات
المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه وبطريق الاستثنائي هكذا كلما وجد
موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف
فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على
مسائل الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل
حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه
يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاول مثبتة للثانية والثانية
ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ذلك بعضها متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
من حيث اثباتها للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت
وماله نفع ودخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها تفريع على ما تقدم اي
اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى تلك المعرفة
يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد منه الادلة المختلفة
فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وماله مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد
ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة
للاحكام وهذا القسم يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن لها دخل
في عروض ما يبحث عنه لكونها عاما [illegible] او مشتركا او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا

لموضع تلك القضايا كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك
ولا يبحث عنه في هذا العلم ويلحقه به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التعريف للعهد
وما يتعلق بها وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه وانما قال ويلحق به مع الاحكام ايضا داخلة
في موضوع هذا العلم في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان صح مباحثها اقلها والمناسب
الادلة ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة
اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم يقع محمولا في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا
بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضع القضايا وقد يقع موضوعا
وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحوه
الصبي عبادة والثالث ما لا يكون كذلك فلا يبحث عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل
قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم بالاول بالعلم بالثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى
لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وهذا ظاهر عند من له ادنى تمييز فنصنع تفريع على قوله فيبحث عن
كذا وكذا الكتاب اي مقاصد على قسمين وما تقدم من المباحث خارج عنهما مع دخوله في الكتاب
لعدم كونه من المقاصد القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول
في الكتاب وهو المعرف لم يقل وهو القرآن لان المتبادر منه هو المجموع المنقول والمعرف انما هو
الكتاب الذي احد الادلة وهو اسم للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول الينا احترز
عن منسوخ التلاوة سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف اراد بالمصحف ما هو المعهود
واحترز به عن ساير الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا احترز به عن القرآن الشاذ
والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف القرآن بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف
في المصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان
المحذور المذكور مشترك الالزم لتوقف معرفة السورة على معرفة القرآن واجيب بمنع التوقف
لان السورة عبارة عن بعض المترجم اوله واخره توقيفا [illegible] الكلام المنزل ولا اختصاص له بالقرآن

الاعراض الذاتية للحكم

الكتاب

ويورد اجابته اى ابحاث الكتاب ويشاركه فيها السنة فالاضافة اليه ليست للتخصيص بل للتشريف
في بابين الاول في افادته المعنى وهذا لان افادته الحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني في افادته الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة المفادين بالامر والنهي الباب الاول لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث نظما
دالا على المعنى قسم الدال بالنسبة الى المدلول اربع تقسيمات وانما قال نظما دالا دون لفظا دالا
لان دايرة دلالة الاول اوسع لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا فيه ولا في اجزائه دون
دايرة دلالة الثاني والحكم الشرعي قد ينوط بها ككون الاب عصبة مع الام المستفاد من قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان قصر بيان الفرض على الام قد دل على ان قرينها عصبة وذلك
هيئة الكلام وسنفرع لتحقيق هذا بان الله الملك العلام ومشايخنا انما قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى
دون اللفظ والمعنى لان في النظم خصوصية زايدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا
الامام الراغب قال في اول تفسيره بالنظم المخصوص صار القرآن قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا
والخطبة خطبة فالنظم صورة واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره
كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها لا بعنصرها الذي هو الذهب
او الفضة وما روي عن ابي حنيفة من انه رخص في ترك النظم رخصة مرفية في صحة جواز الصلوة فليس
مبناه على عدم اعتبار النظم في القرآن والا لما خص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه
عن قول المذكور باعتبار الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ او نوعيا كوضع صيغته
وهذا هو القسم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس اللفظ او صيغته
وهذا هو القسم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازيا وخفائه ومراتبهما وانما جعله
ثالثا لان منشاء الظهور والخفاء قد يكون كثرة الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال
نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى
وخفائه عندنا التقسيم الاول الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين
وضع للباصرة وللشمس وللذهب والتخصيص للاثنين لانه لم يجعل مبحثا لعدم تعلق الغرض به وايا ما كان
ان وضع للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او للمحصور كالعدد
والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له هذا على وفق اختيار المحققين

فالعام

فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فالمعتبر في حده ان يكون
موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد لا ان يكون وضعه واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك
فالمشترك من حيث انه مشترك خروجه عن الحد بقوله لكثير غير محصور لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه
خرج ايضا مثل زيد ورجل وبقيد عدم الحصر اسماء العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والجمع
منكر ونحوه كالجماعة في قولنا رايت جماعة من الرجال وهذا على راي من يثبت الاستغراق في المنكر ونحوه
وانما لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على ما افصح عنه
صاحب الميزان فلا يصلح قسيما للمشترك وايضا لا وجه لان يذكر بعضه ههنا ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي
بالكلية بل حقه ان يجعل بتمامه قسما مستقلا يذكر مع قسيمه وهذه المفسر في التقسيم الثالث وايضا ههنا
تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفة اقسامه ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم
للمضمر واسم الاشارة ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه يعني مادته مع وزن المشتق نبه
بتقديم الاول وجعل الثاني ضميمة على الاصالة في مدلول الاول وبذلك يعارض الصفة اسم الآلة
ونحو فصفة والا فان اشير الى تعيينه اى تعيين معناه بجوهر اللفظ لم يقل ان تشخص معناه لان ذلك
لا يكفي في العلمية بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونها بجوهر اللفظ فعلم شخصي ان كان المشار اليه شخصا
كزيد وجنسي ان كان جنسا كاسامة والا فاسم جنس وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم
ومقتل او لا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى وهو الماهية المقيدة بالوحدة
الشايعة بلا قيد زايد على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للواحد النوعي او معه
او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكر فنكرة لما كان الخارج من التقسيم
احد نوعي النكرة وما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وكذا الحال في المعرفة اورد تعريفها الشامل
للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر في
التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم لانه اذا قال جاءني رجل يكون الرجل معينا عند السامع
الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ

وصل الخاص من حيث هو خاص اى مع قطع النظر
عن العوارض المانعة اياه او المعينة له كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة

عن ارادة المجاز يوجب العلم بمدلوله لم يقل يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا ارادة
قطعا اراد القطع بالمعنى المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه
انقطاع الاحتمال مطلقا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل المشترك بين الطهر والحيض على الطهر
كما قاله الشافعي بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة رحمه الله والا يكون الواجب يعني في العدة الطهر
وبعضا ان احتسب الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص وهو الثلثة بنقصان مدلوله
ولما استشعر ان يمنع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم جنس يطلق على الكثير والقليل تدارك
بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك يعني ان المراد من الطهر ههنا
مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم تمام العدة بانقضاء جزء ساعة من الثالث واللازم باطل
بالاجماع او ثلثة وبعضا ان لم يحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك
الزيادة عند الحمل على الحيض تثبت ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها انه
لو حمل القرء على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا كما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم
ليس بمحذور ح لان لزوم الزيادة بطريق الارادة من اللفظ ح يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان
اللازم ثلثة اطهار والبعض اذ لا ضرورة ح لان الطهر يقبل التجزية بخلاف الحيض فيتعين الارادة
من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه تدل على مشروعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء على ما بيّنه المصنف بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب الطلاق الافتداء فيقع
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اي وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي حيث
لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس من فروع العمل بالخاص من
فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمصنف اصاب في عدم التعرض له ههنا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
الباء لفظ خاص يوجب الالصاق يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك
الابتغاء وهو الطلب بالعقد اي بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة والمتعة لقوله غير مسافحين الصحيح
لا بد من هذا القيد اذ لا يجب المهر لا المسمى بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب
المهر بنفس العقد خلافا للشافعي [illegible] في المفوضة التي نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب
المهر عنده لها اذا مات احدهما [illegible]نا يجب المهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى

خاص الفاء للتعقيب

قوله

قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم خص فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد بيّنه
النبي عم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا له اي قال الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه ان مبنى الاحتجاج
على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه وراء المنع وساعد تصريح الاية بانه حقيقة في القطع لغة
وفي الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة على النص والمصنف رد بعضها الى
موضعه وترك الملحق مخافة التطويل **فصل** حكم العام التوقف عند البعض وهو عامة
الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم او الخصوص لانه يحتمل لاصناف اعداد الجمع من غير اولوية للبعض فان
جمع القلة يصح ان يراد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة و[illegible]
ان تعالى انه للاستغراق فللكل اولوية ترك دفعه بقوله وانه يؤكد اي يحتاج الى التأكيد واراد به تقرير
المعنى المراد لا ما يقابل التلبيس لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا
لما احتاج الى ذكر ولقائل ان يقول فح يترجح القدر المشترك وهو البعض لا بعينه لتعينه على التقادير
كلها وايضا الثابت صحة التأكيد بما ذكر واما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع اراد به ما يعم الجمع
ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيين انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة اليه في تمام التقريب ولانه ح يكون
وجها للاحتجاج تدافع ظاهر كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول
نعيم بن مسعود رض او اعرابي للمخالف ان يقول انه من قبيل نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في فعقروا
الناقة وعند البعض يثبت الادنى وهو الواحد في اسم الجنس وامثاله لم يقل في غير الجمع لشموله التثنية بيننا
والثلثة في الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذكر فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق
وبينكم لكنا نقول ذكر لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وللمخالف ان يمنع التيقن لما مر في صحة اطلاق
الجمع على الواحد وعند مشايخ سمرقند من اصحابنا والشافعي يثبت في الكل ظنا لم يقل موجب الحكم في
الكل لانه يحتمل الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتأخرين الا اذا استحال عادة
فيتوقف عندهم خلافا له فيما في العموم حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند الى ان يتبين المراد بيانا
ظاهرا بمنزلة المجمل وعند الشافعي العمل بقدر الامكان لان العموم مقصود فلا بد من وضع لفظ له
لان المعاني المقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها [illegible] منع الاطراد فان كثيرا من المعاني

قول علي رض في الجمع بين الاختين

اكثر منها بالمجاز والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما يثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد شاع الاحتجاج
بالعمومات من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رض قال في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما
اي الاختين المجموعتين في الوطي اية وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة مجتمعة
كانت مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه عطف على المحرمات نكاحا
فثبت به حرمة الجمع بينهما وطيا بملك اليمين بطريق الدلالة وآباءه قيام التعارض بين النصين ورجحان
الحرم خارج عن بحثنا هذا ومنها ان ابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
قاصرا لما يتناولها لاحتمال التخصيص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل
وذلك لان قوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله تعالى واولات
الاحمال يدل على عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال
قاصرا لقوله تعالى يتربصن الخ في مقدار ما تناوله الاثنان وهو اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك اي
النصوص الاربعة المذكورة في الاحتجاجين المذكورين عام كله لكن عند الشافعي هو اي نص العام دليل
فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا يعني سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس
لشيوع احتمال التخصيص في كل عام وعندنا قطعي مساو للخاص اراد القطع بالمعنى العام وقد مر بيانه
فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص مرة بقطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا
بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ فكان
لازما قطعيا ما لم يوجد دليل الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت
والشرع لم يقل بالجملة لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل
وان كان غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام عن مدلوله جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني
في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص فيه تقريره ان احتمال التخصيص مطلقا شيوعه لا ينافي العام قطعيا بالمعنى
المراد ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة شيوعه في العام بلا قرينة ممنوع فان المخصص اذا كان
هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء على ما ياتي وان كان الكلام فان كان متراخيا فهو نسخ
لا تخصيص يورث للشبهة فبقي الكلام الموصول وقليل ما هو فاحتمال الخصوص ههنا كاحتمال المجاز في الخاص
فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كونه اي الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله

فثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة لتعدد في احتمال المجاز جواب دخل مقدر تقريره احتمال المجاز
مشترك في العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فالخاص راجح وتقرير الجواب لما كان العام موضوعا للكل
كان ارادة البعض خاصة مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنيان مجازيان
يساويه الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة للمجاز
والتاكيد يسد باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا لا الناشئ عن دليل ولا غيره جواب عن
تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك لم يصدره بارادة التفريع وتقرير ظاهر ولا وجه لجعله جوابا
عن تمسك المخالف الاول كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص واذا تعارض الخاص والعام
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص بالآخر لكن لاشتباه الحال
اقتضى ذلك كيلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه واما القدر الذي تفرد العام
بتناوله فحكمه ثابت بلا معارض وان علم فان كان العام متاخرا ينسخ الخاص وان كان الخاص متاخرا
فان كان موصولا يخصه وان مفصولا المراد من الوصل والفصل ما بحسب الزمان ينسخه في ذلك
القدر اي في القدر الذي تناولاه حتى لا يكون العام تماما منه البعض فيبقى قطعيا في الباقي هذا كله عندنا
واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان
قوله بمعزل عن هذا المقام فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل
اي بكلام غير تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية
بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان جهلوا ولولا الشرط لافاد الكلام الحكم
على جميع التقادير فحين علق به لم يفد ذلك فكانه قصر على البعض وكذا في الباقي وزاد بعضهم قسما
وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم وليس فيه قصر للناس بل ابدال له بما هو منه ولذلك
لم يلتفت اليه المصنف او بمستقل اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم ولذلك قال
وهو التخصيص فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ وهو اما الكلام او
غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه واما خالق كل شيء
فهو على عمومه لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس من هذا القبيل لان التعيين مناط التكليف
بالشرع على ما ياتي في باب المحكوم عليه واما الحس اراد به نسبة التخصيص اليه توقفه عليه بقرينة ذكره في مقابلة
العقل فلا مسامحة نحو واوتيت

من كل شيء وأما العرف نحو من لشرب يقع على المتعارف وهو بالجبر السار وأما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المعتاد كأكل رأس العصفور والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك يدا ويسمى مشككا وعدم وقوع الفاكهة على العنب عند ابي حنيفة رح لعلة النقصان ايضا لا للزيادة كما توهم وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حالة البقاء وفي غير المستقل اي من القاصر هو اي اللفظ العام حقيقة في الباقي ان كان المخرج معلوما لا لان الواضع للباقي لانه في معرض المنع بل لان تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم لانه اذا كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وفي المستقل اي من القاصر كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي على ما يأتي في فصل المجاز وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا اي عامة العلماء بين كونه اي كون التخصيص بالكلام وغيره كحب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم الاستثناء نبه بهذا على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل رح لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص الصبي والمجنون فقد عرف انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال بالكفار جاحد الفرائض الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة ففيه مبناه على ان ذلك الاكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي على فرضية تلك الفرائض وذلك غير مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يعل اصلا لان الكرخي يقول يجب التوقف في الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربوا او معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في الاول فظاهر كما في الاستثناء فان استثناء المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى صدر الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعنده البعض بقي اي العام فيما وراء المخصوص كما كان اذا كان

معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة في الباقي فكذا هنا ولا يبقى حجة ان كان مجهولا لما مر من انه يكون الباقي مجهولا وعند البعض الآخر كما ذكرنا انفا ان كان معلوما ويسقط المخصوص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض الدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصوص اليه لانه اي الكلام المخصوص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا فجهالته يوجب جهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه تمكن فيه شبهة لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة متساوية في كون اللفظ العام مجازا فيها غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة الترجيح من غير مرجح فيصير تفريعا على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح يخصصه مطلقا اي سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس والفقه فيما ذكر من ان بعد التخصيص يبقى حجة فيه شبهة هو ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه للشبه الاول والحاقه الجهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص بيقين فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة تورث زوال اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله فان الاصل في النصوص المستقلة التعليل والغالم يقل للشبه الاول لان تمامه بان يقال والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفى حظا من كل منهما ولا شبه له بهنا لان حظ شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده ويوجبه الجهالة فيما يبقى تحت العام وعدمها كما هو مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به بل يتمكن فيه شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه ولما استشعر ان يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتة عندكم وموجبها الجهالة فيما يبقى تحت العام على ما اعترفتم به فكيف يكون العام المذكور حجة عندكم تداركه بقوله واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان ما اقتضى التخصيص بان يكون المخصص مما يدرك عليه يخف فيرتفع الجهالة ويبقى في الباقي حجة وبالا

اي العام ص

اى بالا يقتضى القياس تخصيصه وهو ينتظم ما لا يدرك علته فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل
وبه اى بما ذكر ان التعليل المخصص صحيح ظهر الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله
فالعام الذى نسخ الحكم فى بعض افراده لا يثبت بالنسخ فى بعض آخر منها قياسا لان القياس النص
لانه دونه فلا يعارضه لكن تخصصه لانه بين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة. بقى ههنا قسم آخر لم يتعرض
المصنف وهو العام الذى خص منه البعض بغير العقل والكلام والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف
العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيل
الاشياء. اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وهنا مسائل من الفروع يناسب ما ذكرنا من
والنسخ والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف هذا مثال للاستثناء
او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الواحد للاحتراز عن الخلافية المعروفة وهذا نظير للاستثناء
فى منع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله لا يصح البيع لم يقل يبطل البيع لانه فى الصورة
الاولى فاسد لا باطل لان احدهما لم يدخل فى الايجاب فصار البيع فى الآخر بالحصة اى بحصته من الثمن المقابل
ابتداء. والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما فى المسئلة
هى نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تفسد ولان ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول
المبيع والشرط فاسد لانه يخالف لمقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ
ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الآخر بحصته من الثمن وهذا انما نا
من حيث ان البيع انفسخ فى الذى مات بعد انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب فقدم وجه عدم فساد
البيع فى العبد الآخر وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم لان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت
لا السبب عن الانعقاد فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء. واذا علم كلا مما يصح لشبه النسخ
ولم يعتبر ههنا شبهة الاستثناء. فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند ابى حنيفة وبهذا انما ناسب التخصيص الذى
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه من حيث ان العبد الذى فيه الخيار لما كان داخلا فى الايجاب دون
الحكم كان رده بشرط الخيار باعتبار الاول تبديلا فاشبه النسخ وباعتبار الثانى بيانا انه لم يدخل فشابه
الاستثناء

10

الاستثناء ولرعاية الشبهتين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة
اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع عبدا وذلك بالفين صفقة واحدة
على انه بالخيار فى ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبهة النسخ
اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب يقتضى صحة البيع فى الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة
لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد ورعاية شبهة الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم يقتضى فساد
البيع فى الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول غير المبيع فى الاولى وله مع جهالة الثمن والمبيع فى الثانية
وله مع جهالة الاول فى الثالثة وله مع جهالة الثانى فى الرابعة فلزم رعاية الشبهتين صح البيع فى احدها
دون البواقى اعنى صح فى الاولى رعاية لشبهة النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبهة الاستثناء و
وجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبهة الاستثناء

فصل

فى المناظره وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء. واما عام بمعناه فقط ولا احتمال للعكس
وهذا اى الثانى اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتينى فله درهم فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط
بواحد منهما فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة اى يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء الجموع على كل عدد معين
من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهومه جميع احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة
او ما فوق ذكر لما عرفت ان الدلالة على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال
عبيدى احرار يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان
ولا خلاف فى ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلث وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد ما يعم الاثنين وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبان اذ ما جعل
الله تعالى لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع
اراد الاختلاف فى الاسم الظاهر ولذلك لم يقل فى غير ضمير المتكلم وتشريك الاثنين للثلثة
فى الارث وكذا فى الوصية بدلالة النص واشارته لا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك
المخالف اولا واما الجواب عنه بانه لا نزاع فى الارث والوصية فليس بصواب لما فيه من تسليم اطلاق
صيغة الجمع على الاثنين فيهما واطلاق القلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على

المثال الاول ... لفظه
والمثال الثانى لما لم ... لفظه

... اشارة الى ...
التعرض لتحديده

من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام

الطائفة بمنزلة المفرد

على البعض جواب عن تمسكه ثانيا ولا تمسك لهم بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة اذ ليس النزاع
في ج م ع وما يشتق من ذكر لانه في اللغة ضم شيء وهو حاصل في الاثنين بلا خلاف ولا بنحو فعلنا
لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع للمتكلم مع الغير واحدا كان او اكثر والكلام في الصيغة
المخصوصة بالجمع فلا مجال للاحتجاج بان يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان
اقل الجمع اثنان فيصح تخصيص الجمع يعني بالمستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه كالرهط
والقوم الى الثلثة والمفرد اى الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه وهو الجمع الذي يراد به
الواحد كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد وما في معناه الى الواحد والطائفة
كالمفرد اى بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد دل على ذلك حملها ابن عباس رضي الله عنه على الواحد في
في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اى من الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع
المعرف باللام عند عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها ايضا
في تمشية الاستدلال على ما نتفق عليه اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين وبعد
نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول اما ان يقصد به الماهية
من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الموجود في ضمن الافراد
وح اما ان توجد قرينة البعضية فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد فيح المقام
الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة
وفي المقام الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني والاستغراق والحقيقة من فروع
تعريف الجنس فاللام عند التحقيق لتعريف العهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوها اربعة
اقسام توضيحا وتسهيلا ومن ثلثة الاقسام فاما احد العهدين الى الآخر لم يكن على بصيرة لان المعرف
في الجمع ليس هو الماهية لان وضع الجمع للافراد لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز ولا يبقى
الافراد لعدم الاولوية فيبقى الكل ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش تمسك به ابو بكر رض صح وفع
الاختلاف بعد الرسول عم وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء يعني
من افراد مدلوله قال مشايخنا هذا الجمع اى الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية فلو حلف
اى قال والله لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فح لا يحنث قط ويعم الواحد قوله تعالى

انما الصدقات

حمل اللام على الجنس عند تعذر العهد والاستغراق

وليس بمعنى الجنس

انما الصدقات للفقراء لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد ولو اوصى بشيء
لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد استدلال على ان الجمع المعرف
مجاز عن الجنس ولانه لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الامكان كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
اذ لا يمكن صرفها الى جميع فقراء الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج النساء لان اليمين هنا للمنع
وهو انما يكون عن الممكن وتزوج النساء غير ممكن يجب حمله على تعريف الجنس فيبقى الجمعية فيه من
وجه اى اذا كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث انه
كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اى ولو لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمله عليه
اولى وهذا معنى قول فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا الغاحرف العهد اصلا الى آخره وقد عرفت مما تقدم
ان ذكر عند عدم العهد وتقرير الاستغراق صح لو امكن فحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان
علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو
عبيدي احرار عام ايضا لصحة الاستثناء والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما
ذكر لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثناء والا انتصب وذلك
حمله النحويون على غير ومنها المفرد والمعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان
ناطق او للعهد الذهني نحو اكلت الخبز وشربت الماء وكذا ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل في
اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم الاضربان ومنها النكرة في سياق النفي كقوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى في رد ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام رده
بالايجاب اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي وكلمة التوحيد الكثيرة بما في عبارة التوحيد من الفاته
للاستدلال بها وهو انه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود سوى الله لما كان اثبات الواحد الحق تعالى
وهذا استدلال بالاجماع والنكرة في سياق الشرط الاختيارية لا بد من هذا القيد في تمام التعليل الآتي ذكره
المثبت عام في طرف المقابل اى النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين هنا
للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب
رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله اضربن رجلا فشرط البر ضرب واحد

في التوضيح اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع الخ ويرد عليه ان الحصر المذكور
ممنوع لان اليمين في مثل قولك ان مات فلان ... لا للحمل ولا للمنع لان اليمين
انما يكون لواحد منهما اذا كان التعليق بالفعل الاختياري

من الرجال فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا عمومها في سياق النفي وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما
فله ان يجالس كل رجل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف خير من صدقة يتبعها
اذى فانا نعلم قطعا بان الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان الاول وقع في معرض التعليل للنهي
عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في جانب العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق
وما في معناه اولى الموصوف به تدل على علية المأخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او الا
رجلا عالما عام لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها الاصطلاحي والحق
ان النكرة في غير سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة في
غير هذه المواضع خاص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في قوله تعالى
علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم في صدرها لا فيها كالمصدرة باي
وخاصها مطلق في الانشاء يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت الييس
الامر بذبح الواحد من جنس البقرة قلت نعم الا ان التعرض للوحدة من التاء لا من لفظ البقرة فلا ينافي
اطلاقه وواحد مبهم عند السامع في الاخبار نحو رأيت رجلا فيتعرض لقيد وحدة بغارة قرينة واذا
اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل في التعريف
سواء كان باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة معرفة يكون الثانية هي
الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال المعاد قال ابن عباس وابن مسعود
رضي الله عنهم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي عليه السلام فلا تغتر
لما قيل والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا عند شاهدين
لا بد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند آخر او بالف عندهما والف عند القاضي
فاللازم واحد اتفاقا ذكره في المحيط يجب الفان عند ابي حنيفة خلافا لهما وانما لم يعتبر قيد اتحاد المجلس
لان مبناه على التخريج وليس المقام مقام تفصيل ما في المسئلة من التفصيل والقال ثم ان الاقسام المحتملة اربعة
وقد بقي منها صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكرا ثم بالف مقيد بالصك والاخرى عكسها
ذكر وموجب القاعدة التي ذكرها ان يكون الواجب في الاولى الفا وفي الثانية الفين ولا رواية فيهما

في واحد منهما ومنها اي ومن الفاظ العموم اي نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال اي
عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا
واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب والا فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى
عام لانه مسند الى عام وهو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه
الى اي ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فضلة في ضمن الفعل وان كان لا بد منه في نوع منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه
في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو ولك ان تقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان على العرف
والفرق من جهته واضح لان الوصف في العرف هو الضرب لا الضاربية وقيل في الفرق ان ايا للواحد منكر
ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام وان اعتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين
عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان اعتق كل مملوك بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لانه لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الرجحان ويثبت الواحد من غير عموم ولا منع
لتخيير الفاعل في الاولى لعدم التعدد في المفعول وفيه نظر ومنها من للعقلاء وقد يستعار لغيرهم كما في قوله
وتعم من يعقل على الجملة استفهامية كانت نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقهم
عدم العموم عند ابي حنيفة حيث قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم
وحملا من على البيان لشيوع استعمال من الداخلة على ذي ابعاض في التبعيض كما في كل من هذا الخبز
ولما اتجه النقض بالمسئلة السابقة تدارك دفعه بالاشارة الى الفرق بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم توجد قرينة
تؤكد العموم وترجح البيان كما في المسئلة السابقة فان اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم لا رادت وانا
الفرق بان التبعيض راجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول لان عتق كل واحد
معلق بمشيئة مع قطع النظر عن الآخر فكل واحد بهذا الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب اذا شاء الكل
فمشيئة الكل مجتمعة فيه فليس بشيء اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية وما هو مدلول
من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا فلان المراد قد يكون
الكل المجموعي فلا يحتمل التبعيض فانتفى التيقن واما ثالثا فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب
في اذا شاء الكل على التفريق والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول وبالاجتماع

في الوقوع في الثاني فاتحة الطالبة بالوصف الفارق وهو غير ظاهر واذا كانت موصولة او موصوفة
فقد تخص كما في قوله ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
ومنها ما ولا اختصاص له بالعقلاء عند الجمهور فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم يعتق بهذا اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف به فيعتق واذا
البيان بحريته كما اذا مات قبل الولادة لا يعتق عملا بالعموم فان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دون
عنده وعندهما ثلثا وقد مر وجهها ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان
خاصين بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق عبارة ودلالة فان اضيف كل الى النكرة فلعموم افرادها وان
اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها اذا وجد قرينة صارفة عنه كما في حديث ذي اليدين وقول الشاعر
كله لم اصنع فان كلمة كل فيهما لعموم الافراد قالوا عمومه يعني اذا اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق النفل كل واحد اذ في كل فرد مع قطع النظر عن
غيره فكل منها اي من العشرة اول بالنسبة الى المتخلف المفرد دخوله بعد الفتح بخلاف ما اذا دخل فانه حينئذ لا الكل
لان الكل ولا في واحد منهم واما الفرق بان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضيف اليه الكل
اقتضى عموما آخر لئلا يلغو العموم في الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة
سد باب التخصيص لما مر انه يحكم في العموم دون من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
بدلالة النص لان هذا التنفيل للتشجيع والحث على الجلادة فلما استحقه الجماعة بدخولهم اولا فالاول
اولى بالاستحقاق لان الجلادة في ذلك اقوى وانما لم يقل فيصير مستعار الكل اذ حينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان في حال التكلم لا بد من ارادتهما **مسئلة** حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على
صفة معينة مخصوصة في الكعبة فيكون اي الفعل المحكي في معنى المشترك فتامل فان ترجح بعض المعاني
دفذاك والا فالحكم في البعض ثبت بفعله عم وفي الباقي بالدلالة او بالقياس قال في شرح الوجيز
في فقه الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كانت او نافلة خلافا لمالك واحمد في الفريضة
ونحو قضى بالشفعة للجار ليس من هذا القبيل لانه نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال تقديره اذا لم تعم
حكاية الفعل لا يصح الاستدلال بما روى انه عم قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون

شريكا وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة قضى صريحة في الحكاية والجار عام
يعني رواه على العموم والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا يروي العموم الا بعد علمه
بتحققه وهو من تتمة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا آخر ولذلك لم يقل ولان الجار عام
اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم الفعل المحكي **مسئلة** اللفظ الوارد بعد سؤال
او حادثة المتعلق او بهما اما ان يكون مستقلا اي لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة
نحو اليس لي عليك كذا فنقول بلى او اكان لي عليك كذا فنقول نعم او يكون مستقلا ويخرج مخرج الجواب
قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم او ظاهرا مع احتمال الابتداء نحو تعال تغد معي فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة او بالعكس اي يكون الظاهر الابتداء مع احتمال نحو اليوم مع زيادة على قدر الجواب
ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة
ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال في الوجيز
خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للمزني وابي ثور يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه
ولا يقتضي الاقتصار عليه ولان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص
وحوادث قوله عم خلق الماء طهورا الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآية الظهار
اللعان نزلتا في امرأتين **فصل** حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد
يجري على تقريره فاذا وردا لبيان الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد الا اذا كان اي
المقيد موجبا لتقييده اي تقييد المطلق بايجاب ذلك القيد كان موجبا وبنفيه ان كان منفيا
بالذات كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة كما في اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة
كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
وان اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا خلافا للشافعي وانما
قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج عن المبحث وبعضهم اي بعض الشافعية
شرطوا اقتضاء القياس اياه اي قالوا ان اقتضى القياس الحمل يحمل والا فلا لهم ان القيد زيادة وصف
تجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله ان التقييد

بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية وذكر الحكم لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس وان اتحدت اي الحادثة كصدقة
مثلا فان كان الاطلاق والتقييد في السبب نحو كما ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكرت في احد النصين مطلقة وفي الآخر مقيدة
لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيجوز كل منها سببا ويحمل عنده لان المطلق ساكت
عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم قلنا لا يصار الى الترجيح
الا عند التعارض ولا تعارض الا عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد في الحكم وليس في هذا الفصل
بل المنصوص كما نوهم وان كانا اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في حديث الاعرابي صم شهرين وفي رواية اخرى صم شهرين
متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رضه ثلثة
ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان الشافعي لا يقول بالعمل بالقراءة الغير المتواترة ولو كانت مشهورة
ولنا قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد
ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليظا وساءة وقد نهي بالنص المذكور عما يوجبه وقال ابن عباس ابهموا ما
ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد ولا يحمل عليه وعامة الصحابة رضهم لم يعتبروا قيد الدخول
الوارد في الربائب في امهات النساء قال عمر رضه ام المراة مبهمة في كتاب الله اي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت
في الربائب فابهموها اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع في التحريم المذكور في قوله فابهموها دلالة على ان العلة
لا ذكر الاطلاق المطلق فالحكم عام وان كان السبب خاصا ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في موضعه
الا اذا تعذر وهو عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ عن نفي مذهب من قال بالحمل
مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله والنفي في المقيس عليه بناء على عدم الاصل فان قوله تعالى
في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكفارة اصلا والاصل عدم اجزاء
التحرير عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص وبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا
كما زعمه الخصم فكيف يتعدى ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا ولما استشعر ان يقول الخصم نحن
نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم
قصدا ومثل هذا يجوز في القياس تداركه بقوله والقيد كقيد الايمان في المذكور انما يدل على الاثبات اي اثبات

بناء على ان التخصيص بالوصف ... عنده على نفي الحكم عن الموصوف
بدون ذكر الوصف ... فصل مفهوم المخالفة فخه
موضع بيانه وما ذكرنا ... الموضع منه

الحكم وعلى الاجزاء في امثالنا في المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على
نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم وان كانت غيرها اي ان اسلم ان تعديته يغاير تعدية
العدم مفهوما فهي قصدا اي تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس وايضا
اراد بيان فساد آخر فيما ذكر فيه ابطال لحكم شرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة في الكفارة اليمين
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فيها تحرير رقبة فان المطلق حكمه ان يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء
كان في ضمن المقيد المذكور او غيره واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا يتناول ما كان نافيا في جنس لكونه
فائتا جنس المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذا المثال
وتقرير الجواب المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه كالماء فانه ينصرف عن ماء الورد الى المعهود
وقيد الاسامة زيادة على قوله عم في خمس من الابل زكوة انما ثبت بقوله عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة لا بقوله عم في خمس الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع كون الاطلاق والتقييد في
السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة على قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم انما ثبت بقوله ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية لا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف في
الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا قياس مع وجود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال
على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام لا يخص بالقياس ابتداء حتى يقاس عليه اي على تخصيصه بالقياس تقييد
المطلق بالقياس ابتداء على التقييد اي على تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص اي تخصيص العام بيان
لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك جواب عما ذكر في المحصول وهو ان العام يخص بالقياس
بالاتفاق بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها
قصدية فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا بالقياس مطلقا بل
انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس وقد قام
الفرق بين الكفارتين يعني فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل مانع آخر فان القتل من
اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ
الجناية **فصل** حكم المشترك التامل المطلق التامل ليشمل التامل في الخارج من الادلة والامارات
حتى يترجح احد معنييه او معانيه ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على الكل واحد المعنيين من غير تامل

فيما يحصل به ترجح احدهما على الآخر نواركه بايراد دسيلة امتناع استعمال المشترك في معنيين فقال ولا يحمل
في استعمال واحد على الاكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع كالانه يلزم ح ان لا يكون حقيقة في احدهما
منفردا عن الآخر ايضا بل لانه يكون استعماله فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على الاكثر من معنى واحد
والمفروض خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل واحد من المعنيين على
انه المقصود اصالة لا على انه جزؤه فلا اثر للوضع للمجموع وعدمه فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا لانه لو اريد به المجموع مجازا وكل واحد من المعنيين يراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية
في معرض المنع بل لان استعماله في المعنيين مجاز وكل منهما مراد باللفظ ومناط الحكم لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة
فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز
ولا متمسك للمخالف في قوله ان الله وملائكته يصلون الآية بناء على ان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
لا لان الفعل متعدد لتعدد الضماير لا لانه ايضا غير جائز عندنا لان الكلام في نفي الاحتجاج بما ذكر على محل
الخلاف المخصوص بل لان ذلك التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرج عن البحث بل لجواز ان يكون المعنى
واحدا حقيقيا كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى بالمغفرة وفي حق الملائكة
بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير ولا باس في اختلاف هذا المعنى باختلاف الموصوف اذ لا يمكن ان
يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب فمن تعدى عنه وتصدى للاستدلال على عدم الاشتراك
قائلا لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم ولا بد من اتحاد معنى
الصلوة في الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي عم والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام
في غاية ركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازا فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان
ما توهم من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان
السلطان قد التفت الى زيد والامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا متمسك لهم ايضا في قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية بناء على ان المراد من السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد
لتعذر السجود المعهود في حقه وفي المنسوب اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل للكل غير مخصوص
بالكثير لان كلا من التعليلين في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على نقل عليه في الجملة وضع الراس
فلا تتعذر في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس في الكل لان التغليب شايع واما الثاني

فلان

اقسام وضع — التقسيم باعتبار استعمال اللفظ

واما الثاني فلان الكفار سيما المتكبرين منهم لا حظ لهم من الانقياد لان المراد منه الاطاعة بما ورد في
حقه من الامر تكليفا كان او تكوينيا على وجه ورد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام
من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ مفردا او تركيبا
في المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له ارادة بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي اللغوي والشرعي
والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى ذلك الوضع فان كان لغويا
فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز وقد يجتمعان الاعتبار بالحيثية وان استعمل فيما
لم يوضع له لم يقل في غيره لان المشترك ايضا مستعمل في غير ما وضع له فمجاز وشرط صحة الاستعمال فيه
احترازا عن الغلط فيقتضي في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل الوضع
قبل الاستعمال والمنقول وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي بحيث يفهم بلا قرينة
وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة
في المعنى الثاني ومجاز في الاول من جهة الوضع الثاني ومن ههنا ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال
والحقيقة تنزل منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية او دلالة القرينة بغلبته وان
لم يكن مجازا وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة
لغة وبالعكس شرعا هذا ان لم يكن الثاني من افراد الاول وان كان منها كالدابة المنقولة الى ذي الاربع
خاصة فانها في الاصل ما يدب على الارض فحقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الثاني ان كان الاطلاق
عليه اي على ما هو من افراد المعنى الاول باعتبار انه منها اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار انه من افراد
الثاني فاطلاق لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف لانه
ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث
انه من افراد ذوات الاربع فبالعكس لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق بالاطلاق
فليس اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني ان المجاز المنقول ما هجر فيه المعنى الحقيقي
لم يكن اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في المجاز فان اعتبار المعنى الحقيقي فيه لصحة الاطلاق
على المعنى الثاني اي المعنى المجازي بل لترجيح اللفظ المنقول والمعنى المنقول اليه على ساير الالفاظ والمعاني
ولهذا اي لعدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق لا يطلق المنقول على ما يوجد فيه المعنى الاول

وعدم اعتبار المناسبة في الوضع

وهذا معنى قوله فلا يطلق الدابة في العرف على ما يوجد فيه الدبيب والصلوة في الشرع على كل دعاء
كما لا يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم انه ظهر من البيان السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة
بين اللفظ والمعنى كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والحمرة وان رعاية المناسبة في موضع بعض الالفاظ
لا تستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد تلك المناسبة ولهذا لا يجري القياس في المعنى اللغوي
والمرتجل وهو ما وضعه واضع اخر لمعنى غير المعنى الاول وانما قال واضع آخر ليخرج المشترك فان
الوضعين فيه لواضع واحد ولا مناسبة بينهما فخرج المنقول يكون حقيقة بعد الاستعمال انما قيد
به لانه شرط في الحقيقة دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول في التقسيم لم يصب
اذ ح يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة اذ لم يثبت ان وضعه معا ثم ان اللفظ المستعمل قيد به
اخراجا للمرتجل لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان في نفسه بحيث لا يستتر منه المراد فصريح
والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز
ان غلب فصريح والا فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما
وضع له لا لانه مقصود للانتقال منه الى ما لزمه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب كطويل النجاد
فان القصد به الى طول القامة لا الى طول النجاد الا انه لا يقبح كناية الا اذا كان له نجاد طويل لان شرط
الكناية وهو الاستعمال في الموضوع له لا يتحقق بدونه فهي لا تنافي ارادة الموضوع له ضرورة انها مستعملة
فيه وهو غير مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود منه اولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له
ثم كل من الحقيقة والمجاز اما مفرد وقد مر مثالهما لم نعرفهما لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد والجملة
او جملة والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة
التمثيلية فان المجاز المتفرع على الكناية كقوله بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة
في الانشاء وكل ما استعمل من اقسام الطلب في الآخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت او
مجازا بحسب الوضع ينقسم الى مجاز عقلي وهو ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله بملابسة بينهما اي بين الفعل وبين
الفعل كقول الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكافر
معتقدا كان به كقول الدهري انبت الربيع البقل او غير معتقد كقولك قال جاء زيد وهو عالم
بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب فيه الفعل الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل

استعارة تمليحية وتهكمية — اطلاق البصير على الاعمى — اطلاق اسم الجزء على الكل

ثاني قسمي الكاذب لان المتبادر من عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول انها كالعلم فيه وزيادة
في الكلام ليحقق هذا المقام موضعه فمن اخر وقد استوفينا حقه في بعض تعليقاتنا **فصل**
لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت بلفظ غير ما وضع له فالمعنى
الحقيقي ان حصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان وقوع النسبة في الخبر وقس عليه
حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده فمجاز باعتبار ما يؤول كما بد من اعتبار الحصول بالفعل ايضا
فرقا بينه وبين المجاز بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر
او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وكالخمر لعصير اريق وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا
بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي لم يقل للملازمة لانها غير لازمة بل المناسبة
ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد الضدين على الآخر مجازا بها بل ينتقل الذهن في الجملة من الوضعي
اليه اي تلك العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن
كما في اطلاق البصير على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية او التهكمية واما قصد التشاكل
فلا ينافيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر او خارجية وح اما ان يكون احدهما جزء
الآخر كما في اطلاق اسم الكل على الجزء كالجمع للواحد وبالعكس كالرقبة للعبد او لا اي لا يكون واحد منهما
جزء الآخر وح اما ان لا يكون المجازي صفة للحقيقي في العلاقة اما المحلية كما في اطلاق اسم المحل على الحال
او بالعكس واطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم الاول غايته ان المحلية باعتبار العادة فانه لما
لما كان المعهود المتعارف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما علاقة عرفية فبناء
على هذا ينتقل الذهن من الغائط الى قضاء الحاجة واما السببية كما في اطلاق اسم السبب على
المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اي
مطرا واما الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف
بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا
الاطلاق على علاقة المشابهة بين زيد والاسد امتاز الاستعارة عن المجاز المرسل فتأمل واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة

الاصالة في الطرفين بالاعتبارين بجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية
لها لم يقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلية فلا يطلق المسبب على
مجازا كما يجئ وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل في الحصول من اللفظ بمعنى انه يفهم من اسم الكل بواسطة
ان فهم الكل موقوف على فهمه والكل يحتاج اليه فيتحقق جهة الاصالة في الجملة في كل منهما بالنسبة
الى الآخر الا ان اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم
على الانسان واما بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا
فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع الجزء الكل فمنقوض
باليد فانها من قبيل الثاني مع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف وقد وقع في قوله تع تبت يدى ابى لهب
وكالمحل فان فيه جهة الاصالة لحاجة الحال اليه والحال اذا كان مقصودا منه اى من المحل انما قيد به لان
صحة العكس موقوفة عليه كالماء والكوز والمراد من الحلول ما يتم انواع الحصول فيه ولا اختصاص
لاعتبار العلاقات المجازية المذكورة باللغة بل يوجد في الاسماء الشرعية ايضا كالاتصال في معنى
المشروع كيف شرع عبر به عن علاقة المشابهة لانها اتفاق في الكيفية والصورة يصلح علاقة
للاستعارة اى ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة وغيرهما ان هذه التصرفات على
اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين
في هذا يصح استعارة احدهما للآخر كما يشترط للاستعارة وغير الشرعية اللزوم البين فكذلك يشترط
لها فيها واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم
تصورها تصوره كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من
حوائج الميت كالتجهيز والدين وكالسببية عطف على قوله كالاتصال كالنكاح ينعقد بلفظ الهبة
في الحرة لا بد من هذا القيد لانها اذا كانت امة يثبت الهبة فانها وضعت لملك الرقبة
اى لعقد وضعه لاجل ملك الرقبة والنكاح لملك المتعة اى لعقد وضعه لملك المتعة وذلك اى ملك
الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق ما وضع لما يترتب عليه السبب وهو عقد الهبة على ما يترتب
عليه المسبب وهو عقد النكاح وهذا هو المراد من علاقة السببية ههنا وهذا اى انعقاد النكاح
بلفظ الهبة عند الشافعي من خواص النبي عم لقوله تع خالصة لك من دون المؤمنين والاصح ان اللفظ تابع

للمعنى وقد خص النبي عم بالمعنى فيختص باللفظ فالجواب بان الخلوص ليس في اللفظ بل في الحكم وهو عدم وجوب
المهر او عدم حل نكاحها للغير خارج عن سنن الصواب فلنا دلالة على ان الانعقاد اى انعقاد
النكاح بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به عم ولا نزاع فيه انما الكلام في انعقاد النكاح بعوض باللفظ
المذكور في حق الامة والنص ساكت عنه فيبقى دليلنا سالما عن المعارض ثم انه قال لا ينعقد اى النكاح
الا بلفظ النكاح والتزويج لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن
السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر وغير ذلك مما
يطول تعداده وغير هذين اللفظين قاصر عن الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة قلنا هي اى
تلك المصالح ثمرات وفروع وانما بنى النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة ولذا اى ولكون وضع
النكاح للملك عليها لا للمصالح المشتركة بينهما لزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح وكان الطلاق بيده
خاصة فانه لو كان وضعه لامر مشترك بينهما لما وجب المهر عليه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا صح بلفظ
لا يدل على الملك لغة يعني لفظ النكاح والتزويج فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه ولما استشعر ان يقال
اذا لم يكن في لفظ النكاح والتزويج دلالة على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما تداركه بقوله وانما صح
بهما لان الشرع نقلهما الى هذا العقد فصار بمنزلة العلم له والمنقول الشرعي رعاية المعنى اللغوي
لا الاقتصار عليه حتى لا يصح اعتبار الدلالة على الملك في معناه الشرعي وكذا اى كانعقاده بلفظ
الهبة ينعقد بلفظ البيع لما ذكر من علاقة السببية على الوجه المشروح فيما تقدم وانما لم يصح العكس
اى لم يثبت الهبة ولا البيع بلفظ النكاح بطريق اسم المسبب على السبب لان ذلك اى صحة اطلاق
اسم المسبب على السبب عند ما شرع السبب للمسبب اى يكون الغاية لشرعية السبب حكم المسبب
كالبيع للملك فان غاية شرعية البيع الملك فان قال تزوج وتمثيل لما ذكر ان ملكت عبدا فهو حر
او قال ان اشتريت فتراه متفرقا بحيث لم يجمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى
النصف الآخر يعتق في الثاني لانه يقال عرفا انه اشترى العبد دون الاول لانه لا يوصف بملك
العبد لغة ولا عرفا ههنا الا اذا عنى باحدهما الآخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اى يعتق
في الاول دون الثاني قضاء فيما لا تخفيف فيه يعني ان عنى في الصورة الاولى بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب الذى شرع له صدق ديانة وقضاء لانه عنى ما فيه غلط وان عنى

انعقاد النكاح بلفظ الهبة

انعقاد النكاح بلفظ البيع

في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه
اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا اى لايكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة فان شرعيته ليست لملك
المتعة ولذلك يتحقق الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح
لطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا اى على موجب ما قد منا من الاصلية والفرعية اذ كانتا من
الطرفين يجري المجاز منهما الى آخر فانه قد ظهر منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز
منهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اى بناء على اصله المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة الملك
او لاثبات القوة بها نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة الملك المتعة وتلك سبب لهذه اي
ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ تفضي اليها وليست هذه اى ازالة ملك المتعة
مقصودة منها اى ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي
لما مر من الاصل الخلافي ولا يثبت بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اى اسقاط الحق النوق
اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
ونحوها بني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالثاني
عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح
والعتق بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى اللغوي فيهما والطلاق في اللغة
رفع القيد يقال اطلقت الاسير اى خليته واطلقت الناقة من عقالها والعتق بمعنى القوة
يقال عتقت البكر اذا دركت وقويت فالشرع نقله الى القوة المخصوصة وهذا لاينافي قول
ابي حنيفة في مسئلة تجزي العتاق انه ازالة الملك لان مراده ان التصرف الصادر عن المالك
عند الاعتاق هو ازالة الملك لا انها معناه الشرعي واسناده اى اسناد العتق على معناه الشرعي
لا المالك مجاز الصدور بسببه وهو ازالة الملك عنه فيكون المجاز في الاسناد حيث اسند الفعل
الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما بقي ههنا اشكال وهو ان الاستعارة انما يكون
للمعنى اذ لا معنى لاستعارة اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الطلاق لمعنى ازالة ملك
الرقبة لمناسبة بينهما وبين معنى الطلاق وهو ازالة القيد وهذا كاف في ثبوت المطلوب
اي في مطلوب الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج عن المبحث فالوجه في بيان

عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك
ان الملك اقوى منه ومزيل القوي اقوى من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذه اى ازالة القيد
لتلك اى ازالة الملك بل على العكس اذ لابد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر
وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق ينعقد بلفظ البيع هذا اذا بين المدة وعين جنس
العمل وح لا فرق بين اضافتها الى الحر واضافتها الى العبد على ما ذكر في الاسرار دون العكس
لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اى عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع
اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة
جواب سوال تقريره انه اذا صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت
منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح به وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اى لكون
العلة ما ذكر لا ينعقد ولو كان المذكور لفظها اى لفظ الاجارة فانها انما يصح اذا اضيف
الى العين الموصلة مقام المنفعة المعدومة واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون
المعنى الحقيقي سببا لجنس المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع
والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام لتغاير ما صفة لا ذاتا
فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة
في المحل فتثبت على حسب ما يحتمل اللفظ فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح
قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم ان المعتبر في العلاقة
المجازية سماع نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة والاستعارات الغريبة
من فنون البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق والعلاقة مقتضية
للصحة فالتخلف اى تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس بقادح لان عدم المانع ليس
من المقتضي جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه لو جاز بمجرد وجود
العلاقة لجاز الطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن
وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها في

في حق التكلم عند ابي حنيفة وعندهما في حق الحكم لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها
هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط صحة الحلف امكان الاصل ولذلك
يجب الكفارة في مسئلة مس السماء وذلك انه اذا حلف قائلا والله لامسن السماء يجب الكفارة لان
الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي عم فينعقد
اليمين ويجب الكفارة ولا يجب في مسئلة الكوز فانه حلف قائلا لاشربن الماء الذي في هذا الكوز
ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية
فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعند التكلم حتى يكفي صحة الكلام
من حيث الافادة سواء صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا اراد به المقدم
ولادة يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة
لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الاصغر لهما ان مبنى المجاز
على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي فلا بد من امكان الاول ليتحقق الانتقال منه قلنا
يكفي صحة فهمه من اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة ولا يلزم صحة ارادته منه كيف
والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في كلام الله تع وهو في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى
ومن قال لا على ارادته اذ لا جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم يتم بالزوم صحة الارادة ولا حاجة
الى الارادة بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا في دفع ما ذكره فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان
المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة وانما زاد قوله
وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق فيجعل اقرارا فيعتق
قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان وضع النداء لاستحضار المنادى
وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي
او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيا حر لانه
اي لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح
فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل ان ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة
عند المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه منقوض بمحل الوفاق الآتي ذكره بل لان

ذكر المشبه يفصح عن التشبيه وحق الاستعارة ان لا يكون التشبيه ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة
اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد
بل من قبيل الحال ناطقة لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة وهو
استعارة بالاتفاق مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز كالصاع في قوله عم ولا الصاع
بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري اراد ضرورة المتكلم لقصوره
في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي بالمرام او تناسب المقام فليس فيه مظنة عجزه وقصوره تعالى
الى بعض الاوهام فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا نسلم انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطرق
اي طرق اداء المعاني على المتكلم وايفاء لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام وفيه لطايف
البلاغة ما لا تحتمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون الضرورة في اداء المعنى العام
فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم
لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي تقدير المصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا الا لنا
وهذا جواب بطريق القطع بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل واحد منهما متعلق الحكم فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها
المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة ما لم يثبت ذلك
فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز
في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لاولاد بنائه وله بنون وبنو ابنين فالوصية لبنيه دون
بني بنيه اما دخول بني البنين في قوله امنونا على اولادنا على رواية الاستحسان فليس من جهة تناول
اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب
الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له وغير الوطء بقوله تع او لامستم النساء لان الوطء قد
المجازي يراد به عندنا وغير المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي وهو قول
ابن مسعود رض وجواز التيمم للجنب في بدل آخر والحنث بالدخول حافيا ومتنعلا
او راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لا للجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجازي
او راكبا بل لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن عفا عن

هذا زعم ان تبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجازى ويراد بالاضافة فى لا يدخل
دار فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا
له فيتمكن من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولا يكون ساكنا
فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك حقيقة وغيرها
مجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا فى امرأته كذا يوم يقدم
زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقى لليوم وهو النهار والمجازى وهو الليل بل بعموم المجازى لانه
الضمير لليوم يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولما اصبح الضابط
يعرف به ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح
تقديره بمدة مثل لبس الثوب يومين وركبت الفرس يوما فللنهار وبغير ممتد هو ما لا يصح تقديره
بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يوما فللوقت المطلق لان
الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له اى للفعل
والمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد
باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا عند التعذر وذلك عند عدم امتداد الفعل
وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل
النص المذكور ولعدم اختصاص العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما
اى عند ابى يوسف ومحمد رحمة الله عليهما فى لا ياكل من هذه الحنطة ليس لاى للجمع بين الحقيقة والمجاز
بل لانه يراد باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابى حنيفة ومحمد فيمن قال لله
على صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة
لكونه يمينا ليس لاى للجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها موضوعة له يمين بموجبه لان
النذر ايجاب المباح وايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى عم الحلال وهو مارية او العسل على نفسه
يمينا والمباح اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته
تحريم بموجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز

تحريم المباح يمين — المباح اخص من الحلال — دلالة اللفظ على لازم معناه

ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد معناه الحقيقى يدل على الشجاعة التى هى لازمه بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف على الارادة فلا جمع بين المعنى
الحقيقى والمجازى فى الارادة كما توهم والتوقف على نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة
بغلبة استعماله فى النذر جواب سؤال تقديره ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين
كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو واما الجواب بان اليمين ثبت بالارادة والنذر
بالصيغة من غير تاثير للارادة فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى الارادة فلا يتمشى فيما
اذا نواهما جميعا لا يقال فى هذه الصورة ايضا ثبوت النذر بالصيغة من غير تاثير للارادة
فكأنه لم يرد الا المعنى المجازى لانا نقول فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت
باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها مسئلة لا بد للمجاز من قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او عرفا عاما كان او خاصا والفرق بين
العادة والعرف ان العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال او شرعا وهى اما خارجة عن المتكلم
والكلام اى لا يكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولا يكون من جنس الكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور
اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن
الحمل على الحقيقة وهى الخروج مطلقا او معنى فى المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر
بالمعصية فالمنع فيه عقلا او لفظا اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم منه باى طريق كان ان الحقيقة
غير مرادة فلذلك عد القرينة فى كل مملوك لى حر لفظية وهذا اولى من جعله من قسم المخصص غير الكلام
لان المراد منه ان يكون المخصص من الكلام خارجا عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه كقوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان ما فى سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا
كونه للتخيير ونحو طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين
هذا الكلام او شىء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا
فى التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد او زيادته فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان فى ملكه فكان قرينة المجاز
اولوية البعض الآخر والمنع فيه شرعا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ونحو عن امتى الخطأ والنسيان

مثال المانع العقلى — الاعمال بالنيات

لانّ عين الفعل لايكون بالنية وعين الخطا، والنسيان ليسا بموقوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما
عقلا ونحو لاياكل من هذه النخلة او من هذا الدقيق ولايشرب من هذا البئر المنع في هذه الثلثة
حسًّا وعرفا فان المعنى الحقيقي لما امتنع حسًّا وعرفا علم انه ليس بمراد والّا لكان اليمين خالصة عن الفائدة
لانها في مثله تكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ولا يضع قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى
اذا اكل من عينها او استفه او ركع او وضع قدمه فيها ولم يدخل لايحنث هذا كله اذا
لم ينو ما يحتمله الكلام والّا فعلى ما نواه وكالاسماء المنقولة القرينة المانعة هنا كونه منقولا عرفا
او شرعا ومنها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة يصرف عن حقيقته لكونها مهجورة شرعا وهو
كالمهجورة عادة الى مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل
في الجزء بناء على عموم الجواب واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اى غالبا في التعامل
او التفاهم على الاختلاف بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة فعند
ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لايترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى وانما اعتبر قيد
الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز عند عدم القيد الاول
وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني ففي لاياكل هذه الحنطة يصرف الى الكل عينها عنده قال في
المبسوط لان عينها ماكول عادة فانها تغلى وتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل
ايضا حبًّا حبًّا والى الكل المتخذ منها عندهما هذا على رواية الاصل مسئلة قد يتعذر
المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي ممن لايولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه
اولا او معروفة النسب هذه ابني لان التي يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب يمكن سعي
عنها فتحرم عليه اذا ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط بنتي هذه تعذر
الحقيقي في الاول ظاهر واما في الثاني فانها اما ان يثبت مطلقا اي في صدقه وفي صحة من اشتهر نسبها منه
بان يكون دعوته معتبرة في ضمنها فثبت نسبها منه فينتفي عمن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت
عمن اشتهر منه فلا يبطل باقرار الغير او في صحته نفسه فقط بان يثبت منه ولا ينتفي عمن اشتهر منه وذا
متعذر لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اى تكذيب الشرع اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما
يحتمل التكذيب والرجوع عنه ... فانه لايحتمل ذلك واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي

اي لقوله هذه بنتي الثابت به مناف لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ الرابع
تبديل محل الحل والذي يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اى من لوازم القول
المذكور بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ
له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز
لابد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي وقرينة صارفة عن الحقيقي الى المجازي واما
الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لابد منه في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته
وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون في
لفظ الحقيقة بشاعة كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونه عذبا او صلاحية للشعر وزنا
او قافية اي يكون الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى بخلاف السبع كالاسد فانه
يصلح بسجع الاحد والعدد دون الشجاع او ساير المحسنات البديعة من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان
الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك او معناه اى اختصاص معناه من ههنا شرع في الداعي المعنوي
بالتعظيم كاستعارة ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل
او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف
او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعوم او المبالغة كالاطلاق الاصابع على الانامل في قوله
يجعلون اصابعهم في اذانهم او زيادة البيان كاستعارة الاسد لرجل الشجاع فانها اقوى في
الدلالة على الشجاعة من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذه دعوى
بلا بينة او الاستظراف كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراجه
بالتخييل وقوعه مخرج الواقع ليستطرف او تلطف الكلام اى اختصاص معناه بنوع لطف في الكلام
كاستعارة احد الضدين للآخر تمليحا او تهكما او تفولا او مطابقة تمام المراد بيان ذلك ان المراد
هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح
ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم
بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية الالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم

في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح
لابد من العدول عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ووهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان
قيام القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال او غير ذلك من الفوائد التي تختص
بمعنى المجاز اولفظه **فصل** ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية
لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته تجري في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة وغير ذلك ثم يؤخذ منه نطقت
بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة فعقد هذا الفصل لبيان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات
بل تجري في الحروف ايضا فقال قد تجري الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي الاستعارة تقع اولا
في متعلق معنى الحروف ثم فيه اي بغير التشبيه الذي عليه مدار الاستعارة اولا في متعلق معنى الحروف وتجري فيه
الاستعارة ثم بتبعيته ذكر تجري في الحروف ثم والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معناه كاللام
يستعار اولا التعليل للترتيب سواء التعقيب كما في اتيته للزيارة اولم يوجد كما اسلم ليدخل الجنة ثم
ثم بواسطتها يستعار اللام لِدوا ولدوا للموت فانه تشبيه ترتب الموت على الولادة بتعلق الفعل
بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به فجرت الاستعارة اولا في التعليل وبتبعيته
في اللام وهذا ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على مجرورها علة
سواء كان معلولا باعتبار آخر كما في ضربته للتاديب اي لاكماح قعد عن الحرب للجبن فكونه علة غائية
كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهذا واضح وهنا نذكر
حروفا يشتد الحاجة اليها تسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها **حروف**
حروف المعاني وهذا لا ينافي انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف لان اللام من
التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحرف **منها** حروف العطف الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت بالنقل عن ايمة اللغة لم يقل باجماع النحاة لانها للمعية عند الفراء وللترتيب
عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد والاستقراء مواقع
استعمالها فانها نجدها مستعملة فيما لا يصح فيه الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وصح لجميع الاسماء المختلفين كالالف لجمع المتحدين يعني انها بدل عن الف التثنية يقوم مقامها عند تعذرها

اتيته للزيارة — لدوا للموت — حروف المعاني — تنتظم الظروف — حروف العطف — و

الالف لجمع المتحدين

فلا يخلها في المدلول ولا دلالة في الاصل على الترتيب ولا على المعية فكذا في البدل وقولهم لا
تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر ان الواو
لمطلق الجمع من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح
لذلك ووجه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عم ابدءوا بما بدأ الله
به بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بأيهما نبدأ دل على ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب
وانما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة اليه عم بالالهام ووحي غير متلو كساير الواجبات بالسنة
وزعم البعض انها للترتيب عنده اي عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة
عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها
وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في مورد استعمال الواو
كونه مستفادا منها ابطله اولا بطريق المنع ثم ابطله بطريق النقض بقوله ويقع الثلث اتفاقا
ان اخر الشرط اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية
المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق الحل بقوله ومبنى الخلاف على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على
التعاقب فوقوعها كذلك لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة المحل لانها
ما اذا تقدم الاجزية اذ حينئذ يتعلق الكل بالشرط دفعة لوجود المغير في آخر الكلام وعندهما
الترتيب في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا تفريق فيه كما
اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فعند وجود الشرط
يقع الثلث كذا هنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما
انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق ولم يقل بغير اذن الزوج كما
قال فخر الاسلام لانه مستدرك ههنا بحال ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبحرف العطف اي
قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب وان تزوج الفضولي اختين
بعقدين واجازها متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما فجعلتموه للقران
وان قال اعتق اني في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره ولا مال له سواهم

ان قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار — في احلال الحكم تقدم الاجزية وتأخره — ترتيب في التكلم — في تزوج الامتين بغير اذن المولى — في تزوج الفضوليين بعقدين

وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين كل منهما عتق كل الاول
ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول وسكت عتق كله بخروجه من الثلث لان
المفروض ان قيمتهم سواء ولما قال بعد زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق
النصف من كل منهما لكن لما لا يمكن الرجوع عن الاول ولما قال بعد زمان وهذا فموجبه ان يعتق
الثلث من كل منهم فيعتق ثلث الثالث ورجوع عن الثاني ايضا فجعلتم للقران اي جعلتم
حرف العطف فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم اذ لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب
كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية محلا للتوقف
النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام
يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء فيما ذكر اما في الثاني فلان
اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل اعتاق الآخر
عتق مجانا وبعد اعتاقه يلزمه السعاية في ثلثي قيمته لان التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا
بخلاف الاول فان اعتاق الثانية من الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف فيه اول الكلام
قيل مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان في وضع مسئلة الامتين افرد لكل واحد منهما
تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد لكل واحدة منهما اجازة فيتوقف
حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة ان لم تفتقر موضع خبر
لمبتدأ او جزاء شرط ونحو ذلك انما قيد به اذ حينئذ يوجب المشاركة في ذلك التعلق نحو قوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق يطلق الثانية واحدة وانما يجب اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى
الاول فيشاركه اي يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله لانه
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون تام
الاول متحدا في المعطوفين نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة هنا
بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط واحد فيتعلق طالق وطالق وطالق
بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق كما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على

جواز تعلق الاجزية المتكثرة على شرط واحد

لا على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد كما في جاءني زيد وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء
عمرو وفيه نظر وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة
عليه لا يقال هذا بناء على انه يجب ان يكون المخاطب بالآخر عين المخاطب بالاول اذ غير لازم
على ما افصح عنه صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى فان خفتم الا يقيما الآية يجوز ان يكون
اول الخطاب للازواج وآخره للائمة وعدم وجوب الزكوة على الصبي عندنا لانها عبادة
يتضمن القدر المالي والصبي ليس باهل لها وهو فاسد عندنا لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية وان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر انما تعلق العتق بالشرط لان هذه
الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء ليكون الواو على اصلها وعطف الاتية
على مثلها جواب سؤال تقريره انه يوجب ما ذكره ان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ان لا يتعلق
وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا
عطفا على المجموع وتقرير الجواب انها في قوة المفرد في حكم الافتقار لان مناسبتها الجزاء في كونهما انشائيين
وكون الاصل في العطف بالواو التشريك يرجح عطفها على الجزاء وصح جعلها في قوة المفرد في حكم الافتقار
قوله ليكون الواو على اصلها يعني ان الاصل في العطف بالواو التشريك فيحمل عليه ما امكن رعاية الاصل
وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي لا صارف عن
اعتبارها في قوة المفرد واما اذا لم يكن الحمل على التشريك فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون
في قوة المفرد وحكم المفتقر الى ما قبلها كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد
النسق والترتيب بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله تعلق العتق بالشرط يعني ان قوله وضرتك
طالق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق وان امكن حمله على الوجهين لكن فيه صارف
عن اعتبارها في قوة المفرد فان اظهار الخبر وهو قوله طالق دليل على عدم مشاركته في الجزاء و
صارف عن العطف عليه اذ كان يكفي ان يقال وضرتك ولهذا اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر
مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة
في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا

في العطف الاصل بالواو

في افتقار المعطوف على ما قبله

في وجوب عدم الزكوة على الصبي

عطف الجمل والمفرد

حكم كون المعطوف عليه جملة

النسق والترتيب بمعنى واحد

وضرتك طالق

الاصح العطف بالواو ... حكم كون المعلول علة ...

والمخاطب بها الائمة فدليل المشاركة في الجزاء ... [illegible]

لانه جملة خبرية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل عدم المشاركة في الجزاء فايم هنا فلم فقطع عليه

وثمرة هذا يأتي بيانها في آخر فصل الاستثناء الفاء عاطفة كانت اولا للترتيب وهي اذا كانت

عاطفة تفيد التعقيب بلا تراخ وانما قال اذا كانت عاطفة لانها اذا لم تكن عاطفة وهي التي

تسمى فاء السببية وتختص بالجمل وتدخل ما هو جزاء لا تفيد التعقيب بلا تراخ للقطع بانه لا دلالة

في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه تجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فان قال ان دخلت هذه الدار

فهذه فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر وقد

تدخل على المعلول عاطفة كانت نحو سقاه فارواه السقي اشراب الماء والاية منه الارواء او الكو

جاء الشتاء فتاهب الفاء هنا جزائية ونصرفها بان يصلح تقديرا اذا الشرطية قبلها وجعل مضمون

الكلام السابق شرطها والمعلول لا يدان يغاير علته في الوجود اذا كانت العلية بحسب الوجود في الخارج

ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في قوله عم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه

فيعتقه سبب للملك وهو اي الملك شرط الاعتاق فلا انفصال بين الشرط والاعتاق للاتحاد **فان قلت**

فما معنى قوله فيعتقه وليس هنا فعل آخر سوى الجزاء **قلت** لما كان الملك في الصورة المذكورة

حاصلا للولد بسبب اختياري ثبت الشرع اعتاقا حكميا من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون

الفاء للترتيب في جواب من قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا اذ لا يترتب على الايجاب

الا بعد ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب ببيان حريته قبله

ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن

الخياط قيمة الثوب كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وذلك لان الاذن بالفاء مقيد

بالشرط وبدونه مطلق وقد تدخل على العلل اي قد يجيء فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما

بعدها سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم وابشر فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد

التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي ذكر السبب لان المعلول يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا

منها لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض والابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود

لكون خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود من العلة انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة بنفسها

فاء فاء

٢٤ ثم للترتيب مع التراخي في التكلم — تراخي في الحكم

ان ... [illegible] ... امرين ... ويأتي في الحال لان معنى الاول لانك حرة

ومعنى الثاني لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع على بحث

في موضعه **ثم** للترتيب مع التراخي وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة في التكلم والحكم لانها

لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه

ايضا وعندهما في الحكم فقط فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن

جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث والا يقع واحدة وكذا ان تقدم الشرط

وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق

وسكت لما ان التراخي عنده في التكلم ايضا ويلغو الباقي وان اخر تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع

في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لانه

ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة

كاف في صحة العطف وهو اثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال

صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق

وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه

سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان

وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر بل للاعراض

عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه حينئذ يصير نصا

في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا اي ولكونه للاعراض

عما قبله قال زفر في قوله له علي الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك الاعراض عن

الاول وابطال موجبه بجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا

قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك بكلمة بل نفي الانفراد عما ذكر قبله عددا كان

او معدودا عرفا نحو سني ستون بل سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل

التدارك لا مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير

المدخول بها فانه لما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين

بخلاف التعليق وهو ان يقال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه حينئذ يقع الثلث عند الشرط لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه وهو تعليق
الواحدة بالشرط وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة ولا
يملك الحكم وسعه ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقد يشترط اخر في الكلام الثاني
عملا بموجب قصده فانه لو لم يقدر لا اتصل بواسطة وهو خلاف المقصود فاجتمع تعليقان احدهما
ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط
وقع الثلث فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير الهذه المسئلة
في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو بدل بل فانه للعطف
على تقرير الاول لا مع الاعراض عنه وابطال موجبه فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول اي يقتضي الاتصال بالشرط المذكور بواسطة فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب في الذكر
عند ابي حنيفة وما لم يبق المحل بوقوع الاول لعدم المدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف
الواو لكن للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء لمجرد افادة الاستدراك
وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تكرم زيدا لكن عمروا وان
دخل في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمروا فانه يتدارك دفع وهم عدم رؤية عمرو ايضا
بناء على المخالطة بينهما او نحو وان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء
كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي كبل
حيث لا تدل على الاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا للاقرار ويحتمل ان لا
يكون تكذيبا له بل يكون صاحب العبد وان كان عمروا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والاول
هو الظاهر فعلى الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا فيثبت الاثبات لعمرو مع النفي عن
زيد لا مترا خيا عنه لان النفي يصير ردا للاقرار ولا يثبت مالكية عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا
قالوا ان قال المقضي له بدار بالبينة ما كانت لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد بامر المقضي له
او وهبها له بعد القضاء اي صدقه في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له قط ان الدار لزيد لانه لما وصل

الاستدراك بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا و
على المقضي له القيمة اي قيمة الدار للمقضي عليه لان تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك
النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد لان لازم الشيء يثبت
متاخرا عنه لا معه فيكون اي النفي المذكور حجة عليه اي على الثاني حيث يبطل به شهادة
لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه اقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له فيضمن القيمة
اي يضمن له قيمة الدار للمقضي عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف
على اول البحث اي ينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله
او لا فان صلح له تعلق ما بعده بما قبله والا اي وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستانف نحو لك علي الف
قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب اذ صح لا لكن
غصب ولا يكون الكلام مرتبطا وبالحمل على نفي السبب يرتبط فاعتبرناه فقلنا انه نفي للسبب لا ابطال للاقرار
بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين وخمسين
الكلام ويجعل لكن مبتدأ لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين فعلم انه غير متسق
فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة نكاح بمهر مائتين او للاحد
الشيئين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول
مضمون احديهما او الاشياء فقيل للشك في الاخبار ولا ينافيه كون الكلام للافهام كما سبق الى بعض
لانه اي لان الشك ايضا معنى يقصد افهامه وللتخيير في الانشاء كاية الكفارة والتحقيق على ما بينه
علماء النحو انها لاحد الامرين او الامور والشك والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة
الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يقع العتق في ايهما شاء او نبتق
على اختلاف الاصلين ويكون هذا اي الايقاع او البيان المذكوران انشاء حتى يشترط صلاحية المحل
في اي حين الايقاع او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهارا للواقع
اي على اللسان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة لو قال لحر وعبد
هذا حر او هذا او احد كما مر لا يعتق العبد لصحة الاخبار من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي
ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا الايقاع او البيان انشاء حكما من حيث

لكن

دخول لكن على العاطفة

دخول على المفرد والجملة

كون الاستدراك بيان تغيير

او

نقل الانشاء الى الاخبار

فيما يكون فيه شبه الانشاء وشبه الاخبار ٤ شرط صلاحية المحل عند البيان الخبر لا يكون في الانشاءات بل ٤ الاخبارات

انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء
لا حقيقة ولا حكما بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء
وشبه الاخبار عملنا بهما فباعتبار الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر على البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني
لان الجبر انما يكون في الاخبارات دون الانشاءات وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه
وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اي لما مر ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا
ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية على حسب المناسبة وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال فقط
وتخويف فقط فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي والمراد به الحبس حتى
يحدث توبة صرح به الدراية على انه ورد البيان من الشارع على هذا الوجه وابو حنيفة صرح في الثاني بين القطع ثم
القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرهما
لا على اختصاصها به بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية يحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل فيلزمه
حكم السببين ولهذا اي لاجل ان او لاحد الشيئين قال في هذا حر او هذا العبد ودابته لا يعتق الا بنية لانه
لما ضم اليه ما لا يصلح للعتق كانه قال له انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط
وقال ابو حنيفة لما تعذر الحقيقة يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر وهذا يعتق
الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه هذا حر وهذان فيخير بين الاول
والاخيرين ولا يعتق واحد منهم في الحال والاول اولى لما ذكر شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اولا حر
لا يصلح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر يخالفه لفظا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور اولا لاثبات
خبر آخر مثله لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول ويتوقف الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاولين بلا توقف على الثالث
فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما فوجهه مناقشة عدم النزوم لمعنى المغير فان قوله
وهذا مغير لما قبله وكون الواو للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار
الثاني وحده وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا
وهذا

وانما منافاته للابطال ومن ههنا ظهر ان قايل القول
المذكور لم يفرق بين التغيير والابطال

مراتب الجزاء

اختلاف او والواو ٤ التشريك

الوصل التغيير والابطال

وهذا القدر كاف في التعبير المراد واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء ثم نحو ولا تطع منهم
اثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون
بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة
احد التعيين في يفيد عدم الشمول لا شمول العدم واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما
لان الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون كل منهما محرما في الشرع دال على ان المراد الحلف على
ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك فالضابط اذا ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك
والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع تاثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول
السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول العدم فلا
فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع
في المنع ومثله كثير وقد يكون للاباحة فيقدر ما يتعلق بهذا نحو جالس الحسن او ابن سيرين ويجوز بها
جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يالزمه امتناع الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد ايهما بدلالة
الحال ولهذا اي لما في الاباحة من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان
من الحظر اباحة وقد يستعار لمعنى الا فينتصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لاقتلنه او يسلم
ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او يستقيما وقد يستعار بمعنى الى فينتصب ايضا
المضارع بعدها بان مضمرة كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين
ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او
ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية جارة كانت
نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها اذا كانت
جارة لها معنيان فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك
ما تعد عندك صح اذا تغدى من غير تراخ به وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للسببية
وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعل الآخر حروف الجر
الباء للالصاق نحو كتبت بزيد وامررت بزيد فالباء فيه للتعدية فيكون لتكميل متعلقة فان قال

او للاباحة

حتى

جارة وعاطفة

بمعنى كي حتى للتعقيب

دخول على الاخبار

موضع تعذر الاستثناء

لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان
اذن لا اي لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذر
ضرورة ان الاذن ليس من جنس الخروج ومعنى ان اذن الاذن لان ان مع الفعل بمعنى المصدر فيكون
عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الا ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن
وينتهي عنده وقد عارض هذا وجه اخر وهو ان المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول اتيك

وقوع المصدر حينا مثل اتيك خفوق النجم

خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فبين
الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل
نحو كتبت بالقلم فان قال بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال
بعت كر من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرايطه من التاجيل
وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التفرق

المعتبر في الالة دخول الباء في المحل

قبله كما في ساير الاثمان والمعتبر في الالة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت
اي الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالالة يكون تشبيها له بالالة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على عدم ارادة
الكل كما في اية التيمم فحينئذ يبطل قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا الا من الوضع

على

واللغة كما توهم على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق سواء كان لله تعالى كالفرايض والعبادات كالدين
قال ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل هو يوردونه الفقهاء
والنفقة يعلو ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهي الشرط

الشرط متعذر في المعاوضة المحضة

متعذر في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها لا تقبل
الخطر والشرط لا يصير مجازا فيكون بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق فاذا قال
بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها
وعنده للشرط عملا باصله لعدم التعذر فان الطلاق يقبل الشرط فمن طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة يجب ثلث الالف عندهما لانها بمعنى الباء فيكون الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
ولا يجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط واما من فقد مر في فصل العام
انها للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون ان اصلها هذا والبواقي راجعة
اليها وقد تزيد لتاكيد العموم نحو ما جاني من احد الى لانتهاء الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل

من اصله لابتداء الغاية

الى للغاية

على الكل فان احتمل الصدر فيها والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر فان الحمل التوقيت
فان البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله بعت
مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يكن يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي احتمل التاخير نحو انت طالق

وقت الكلام اول الغروب

الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر صرفا الاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي او ابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد
غضبان وجب الشرط محذوف اي فيها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة

اتموا الصيام الى الليل

حتى راسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر
الامتداد والاخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح ان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها بمعنى
الفاء وهذا مما اورده الفقهاء لم ينقل مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام على
فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى في مثل هذه الصورة
للغاية فان قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك
وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل صفة لموجود فيلغو الوصف لان للطلاق لا يقبل واعلم
ان الاكثر وهو المختار عدم دخول حدي الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا
الموضع الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان في الشراء الا اذا دل دليل على دخول احدهما كما في قولك
قرات من اوله الى اخره وقيل الظاهر هو عدم الدخول الا مجازا بل تفصيل وقيل ان كانت قرينة
نحو اكلت السمكة الى راسها فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم اولا والا نحو اتموا الصيام
الى الليل فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اي الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعيين
يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما في قوله تعالى وايديكم الى المرافق تدخل لانها للاسقاط
اي الاسقاط ما وراءها ان وجد فيما وراءها شيء من جنس ما قبلها او للتاكيد ان لم يوجد لدخولها بحكم
التناول والا اي وان لم يتناولها الصدر كما في اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها لمد الحكم اي لمد الحكم اليها
والفرق بين هذا وما ذكر قبله انه قد لا يوجد التناول ويوجد المجانسة بين الحد والمحدود كما في قوله تعالى

اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ومن شرط في الدخول على تقدير التناول ان لا يكون
غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور في نحو اكلت السمكة الى راسها ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقل
ثالثا ولا اختلاف بينهما الا في العبارة مع وضوح الفرق بينهما بمعنى كيف وقد اختلفا في المذهب
في المثال المذكور انفا ثم ادعى انه اخذ بنتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا مما لا ينبغي ان يذهب
اليه ذاهب فان قال تفريع على القول الاخير وهو مختار ابي حنيفة له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول
بحكم العرف لا الاخر عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل
الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي ان باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في
مدة الخيار لانها غاية الاسقاط وكذا في الاجل نحو بعت الى رمضان اي لا اطلب الثمن الى رمضان والى يمين
نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه واصل ذلك ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم
ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا للمد وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل
في كلمة الى وهو عدم الدخول **في** للظرف الا ان اضماره يقتضي الاستيعاب نحو صمت هذه السنة ودون اثباته
نحو صمت في هذه السنة فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار لا يصدق قضاء انما قال قضاء لانه يصدق
ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو شيئا يتعين الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو
قال انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان يريد في دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لا بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى
الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجود احدهما عند وجود الآخر فباعتباره تعلق الاطلاق
بوجود الدخول لمقارنتها فلا تقع بانت طالق في مشية الله تعالى تفريع على ما تقدم من ان في اذا استعير للمقارنة
يصير بمعنى الشرط وتقع في علم الله يقع بانت طالق في علم الله تعالى وذلك لان التعليق بمشية الله تعالى صحيح
ولا علم بوقوع الشرط بخلاف التعليق بعلم الله تعالى والسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق
وقوع شيء بعلم الله بخلاف مشيته فانها متبوعة ووقوع الكاينات تابعة لها ومن غفل عن هذا
السر قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى التنجيزي
كالشمال كما في ربيد في نحو **اسماء الظروف** مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال انت طالق واحدة
مع واحدة سواء كانت مدخولا بها اولا وقبل للتقدم فيقع واحدة ان قال لغير المدخول بها انت طالق

بعد عند ان متى اذا

قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم تبق محلا للثاني وثنتان لو قال قبلها
اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة للاولى الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق امس يجعل ايقاعا في الحال فيقعان معا وبعد على العكس
اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية
ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى وعند للحضرة نحو قوله لفلان عندي
الف درهم يكون وديعة لان دلالتها على الحفظ لا على اللزوم في الذمة لكن لو انه قال
عندي الف دينا يثبت **كلمات الشرط** ان للشرط فقط اي لا يعتبر معه ظرفية ونحوها كما في
اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون فان قال ان
لم اطلقك فانت طالق ثلاثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع الثلث قبيل موت
احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما يتحقق عند ذلك **ومتى** للظرف خاصة فيقع الثلث
كما سكت لانه يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا ان لم يقل موصولا انت طالق
واذا عند الكوفيين يجيء للظرف نحو اذا جاس الحيس يدعى جندب وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة
فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف المحض وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه ودخوله
في امر كاين او منتظر لا محالة بلا نية كان عنده وكذا عندهما في انت طالق ثلثا اذا لم اطلقك اي
يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما سكت لانه
حقيقة في الظرف ويصح بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شيئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شيئت
فانه يتقيد به ووجه قولهما ظاهر فلذلك لم يذكره له لا لخروج الامر من يدها اي بالقيام عن المجلس على
اعتبار انه للوقت ويخرج على اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك ومن هاهنا
ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف الحال **وكيف** للسوال عن الحال
فان استقام فيها والا بطلت اي وان لم يستقم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر كيف يبطل كيف
فيعتق في انت حر كيف شيئت لانه لا يستقيم السوال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شيئت
اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا عن انت حر بانه كيفية شيئت بخلاف الطلاق
فانه له كيفية كذلك حيث يكون رجعيا وباينا ضعيفا وغليظا بمشيتها ولهذا تطلق في انت طالق كيف شيئت

الفرق بين اذا واذا

كيف

في الاطلاق اصلها وابانة

لا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله ويقع في علم الله

مطلب العلم تابع للمعلوم

كيف للسوال

ويقع الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كانت مدخولا بها انما قيد به لانه
كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل في غير المدخول بها لا شبهة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض
وفي مدخول بها يكون التفويض اليها فان شيئت موافقة لما نواه او منفردة عنه اي عن نية الزوج
بان لا يكون له نية فذاك والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك وذلك بان يكون مشيئتها مخالفة لنية فرجعية
لانهما تعارضا فتساقطا وبقي اصل الايقاع كما اذا لم تشاء هذا عنده وعندهما يتعلق بمشيئتها
ايضا فلا يقع شيء من انواع الطلاق ما لم يشاء موافقة او منفردة لانه فوض اليها كل حال من الرجعية
فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال فعندهما ما هو من التصرفات
الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه
فانفرح معرفة بثبوته الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف تعليق الاصل

فصل في الصريح والكناية

الصريح لا يحتاج الى النية ولا الى ما
يقوم مقامها والكناية يحتاج الى واحد منهما ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد
لانه نوع من الكناية بحولست انا بزان اذا قاله تعريضا بان المخاطب زان. اعلم ان الواقع بكناية الطلاق
مثل انت باين وانت حرام بواين عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية
عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق رجعي فكذا بالكناية عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت
ما كني عنه مشايخنا قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن البينونة عن وصلة
النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على حقيقتها ومنهم من قال في تعليله
لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء
عن النكاح تبين وتبتن بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما استتر
منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق زاعما انهم انما ذكر الفقه المذكور
في جوابنا قيل ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها المراد المستتر هو الطلاق
في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق لم يصب لانه ان اريد به عدم استتار
مفهوماتها اللغوية فلا يجدي نفعا واريد عدم استتار معانيها المرادة فلم كيف ولا يمكن التوصل
اليها الا ببيان من جهة المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار
باعتبار

بالتعريض لا يحد

كنايات طلاق

الواقع بالكناية رجعي عند الشافعي بواين عندنا

باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل انفتح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال وتفسير علماء
البيان لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم
فيراد بالبيان معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فيطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق
الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان
بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب وكذا استبرئي رحمك يعني
بهذا الدليل فيحتمل انه امرها بالاستبراء للرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر
وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة
ولم يصب فيه ايضا لا لانه يرد على قوله يثبت بطريق الطلاق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق على
السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق اسم المسبب
على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة و
الجزاء بالعقد في نحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق
التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان المعنى الموضوع
غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعا للصدق والكذب حتى قيل لا يلزم بثبوته في الواقع
ثم اين يلزم الطلاق بصفة البينونة

التقسيم الثالث

باعتبار ظهور المراد وخفائه وبيانه
اللفظ اما ان يظهر المراد منه اولا والاول اما ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم
مسوقا للمعنى الذي يجعل فيه ظاهرا فامتاز عن قسيمه مفهوما ووجودا وهكذا في ساير القسمين والاول
اما ان يقبل التخصيص والتاويل اي احدهما اولا والاول والاول النص كقوله تعالى واحل البيع و
حرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه سوقه لها ومن ههنا ظهر
انهما قد يجتمعان في كلام واحد وكلا ينافي تباينهما وجوبا لانه لم يجتمعان فيه باعتبار معنى واحد
والثاني اما ان يلحقه البيان بدليل قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المأول الشامل
للخفي والمشكل والمشترك والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد في النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال
اما باعتبار نفس الكلام بان لا يكون فيه ما يدل على الدوام والتابيد اولا والاول المفسر والثاني
المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة والكل يوجب الحكم ويتقدم كل منها على ما دونه عند التعارض

اعتدي

استبرئي رحمك

انت واحدة

الطلاق اسم المسبب على السبب

اختصاص الفعل بالارادة والجزاء بالعقد

ثالث

تقسيم

ظاهر

نص

مأول

مفسر

محكم

مطلب
الحاق الجنب بالظاهر في الغسل والباطن في الوضوء

قوادير من فضة

مجمل

والمتشابه

والمشكل

والمجمل طلب البيان

مطلب
كون المجمل مفسرا

مطلب الوقف
على الا الله

والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي وان كان لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل
نقلا فمجمل او لا فمتشابه والخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لعارض وهو اختصاصهما كل
منهما باسم آخر فان كان الخفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم
كالطرار فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا والتكلف
اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم للاشتباه الحال لانه ظاهر من وجه حتى ينقض الوضوء بخروج الدم اليه وباطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاء الريق فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء
كان عن جنابة او غيرها وبالباطن في الوضوء حتى لم يجب غسله فيه سواء كان بحدث او لا وانما لم يعكس
لان صيغة التكلف في آية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل في آية الوضوء عليها او لغرابة نحو
الاستعارة نحو قوارير من فضة استعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلها من الفضة
مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ
خفاء لا يزول الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او للنقل
كالربوا فانه في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا
ثم لما بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة خرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال حيث احتيج بعد ذلك
الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ
ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر اي الفكر
القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان والمشكل التامل اي التكلف والاجتهاد
في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم والمجمل طلب البيان
من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج الى
نظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك ولهذا قال
ثم النظر والتامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء
على قراءة الوقف على الا الله على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله خلافا لمن راى الوقف على الراسخين
في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابهات وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون

في انزال

عدم تضليل السلف في تاويلهم المتشابه

الدليل اللفظي لا يفيد اليقين

العدميات

استغراق السفسطة

معنى العلم القطعي

علم اليقين

باب البيان

في انزال المتشابهات على القول الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف عن الطلب والقائل جواب سؤال مقدر
تقديره ظاهر لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء في
تاويلها في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على
عدم وجوب التوقف في المتشابه لانا نقول عدم انكارهم فان قراءة الوقف على الا الله لكان من القائلين
بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الاعتقاد
فتدبر والله الهادي الى الرشاد شبهة لما ذكر في المفتاح بيانه بدليل لا شبهة فيه ناسب المقام ايراد هذه الشبهة
وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا فالوا تقديره
والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والناسخ او المعارض العقلي الاول
مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فاللازم عدم واحد منهما ولذلك عطفه باو وكل ظنية اما الاول
وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله
وعدم الاشتراك فلان مبناها على الاستقراء وعدم الوجدان وغايته ما يفيده الظن واجيب بمنع ظنية
الى الناسخ والمعارض
الوجوبات في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء وصرفا كمعنى ضرب
فعل ماض ونحوا كلزوم رفع الفاعل ونصب المفعول ومنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية
الدالة على ارادة الاصل مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يؤلف كلام من المتواترات لغة وصرفا ونحوا
مع من القرائن ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على المط قيل من ادعى ان لا شيء من التراكيب بمفيد
للقطع فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة او العناد ورد بمنع ذلك فان
كون كل منها ظنيا لا ينافي ارادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم
على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالعلم الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني يسمونه
علم الطمانينة باب البيان لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القبول لبيان التفسير
وعدم القبول له والفرق بين المحكم ما دونه باعتبار القبول لبيان التبديل وعدم القبول له
احتيج الى معرفة تنك البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث ببيان البيان وايضا لما كان طريق الافضاء

الآن ذكر في التقسيم الرابع مطلقا بطريق الضرورة ناسب تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت
اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة
بيان الاحكام ابتداء وما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد هذا لينتظم التعريف

البيان الضرورة

بيان التبديل وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام
لم يتعلق اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد
او من اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل الاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير

بيان تبديل

كالتخصيص موصولا احترز به عن المنفصل لانه نسخ عندنا والاستثناء وضعيا كان او عرفيا
والشرط والصفة والغاية المدة التي دلت عليها الغاية من محل الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ
والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل

بيان تغيير

بيان تقرير

الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير وبيان التفسير يجوز بخبر الواحد في جوازه بدلالة على جواز
بيان التقرير به ولذلك اكتفى بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز
الا اذا كان مما يدرسه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا لازما ويكون بحيث لا يمكن
ان يدرك المراد منه قبل البيان فح لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز
التكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية
فانهم لا يجوزوا تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل فذهب

مطلب جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة

ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وذلك انه تم نص في التراخي وعلى صحيح في اللازم ولا لزومه في غير بيان التفسير واذا ثبت فيه جواز
التاخير ثبت في بيان التقرير بدلالة وفيه نظر لان اداة التراخي لم يدخل على البيان بل على
عبارة اللازم فلابد من صرف التراخي الى ما في الرتبة وبيان التغيير لا يجوز ابتداء بخبر الواحد

بيان التغيير

انما قيد به لانه يجوز بيان التغيير للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان كان
المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يقطع
فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي فانه بيان تفسير عنده
لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة تكون تفسيرا وعندنا حجة

مطلب لا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد

في الحال

في الحال فيكون التخصيص تغيير الموجبة ولا مفصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال
او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن يمينه ولو صح الاستثناء
متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عم الكفارة عينا اذ ح يكون اللازم احد الامرين الاستثناء
او الكفارة عينا اذ ح بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا اختصاص للاستثناء
ونقل عن ابن عباس رضه عنهما الخلاف روى عنه انه قال يصح الاستثناء وان طال الزمان
شهرا وانكرت عليه امراة في ذلك وقالت لو كان ما قاله جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا
فاضرب به ولا تحنث معنى قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات بشيء ونفيه في
زمان واحد والا لم يوجد التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلابد من توجيه بان المجموع
يصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه
لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى بنا على عدم دليل الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم المخالفة بناء على

تعقب المغير في الكلام

ان الكلام اذا تعقبه مغير يتوقف على الآخر وفيه نظر اذ ح لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على
تقدير عدم المغير لا يكفي ولا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات العقل وكذا التخصيص اي لا يصح
التخصيص ايضا الا موصولا خلافا للشافعي بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عنده
واعلم انه لا خلاف بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مستقل متراخ انما الخلاف في
انه تخصيص حتى يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج المخالف

ابن الزبعرى

بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة انها تشمل كل فرد من البقر على سبيل البدل ثم بين متراخيا ان المراد
بقرة معينة ولا بقوله تعالى واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه متراخيا بقوله انه ليس
من اهلك ولا بقوله تعالى وما تعبدون من دون الله روى انه عم لما تلا الآية على المشركين قال له ابن

مطلب في معبود الكفرة

الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو
مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين
سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص عزير وعيسى والملائكة عليهم السلام متراخيا
لان الثابت بها على تقدير تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وان ذكره
الادلة المذكورة قاصرة عن بيان ولا يلتبس عن طرف اصحابنا بان الاول نسخ للاطلاق لانه مساعدة في

ومن ههنا ظهر فلاح الوجه الاول حيث كان موجبه تقييد المطلق لا قصر العام فافهم سر الكلام

في خلافه اخرى او ذكران الخلاف بيننا وبين الشافعي في موضعين احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق
بين تخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكر جوابنا عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن
متناولا للابن الكافر لان من لا يتبع الرسوم لا يكون من اهل رسلنا لكن استثنى بقوله الا من سبق
لانه ايضا مشاجرة في غير محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب انما يتاتى
من نازع فيها كما الخ ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يساعده اهل اللغة فان المعتبر فيه عند
هم القرابة دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة
عليهم السلام لان ما لغير العقلاء لما مر انه على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة
على ما افصح عنه قوله بل هم عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى الآية لدفع ذهاب الوهم الى التناول لهم عليهم السلام نظرا الى الظاهر لما مر آنفا واعلم انه لا فرق
بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي كما لا فرق بينهما في كونهما بيان تغيير
عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا

فصل في الاستثناء مشتق من الثني تقول
ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة في ان صيغة الاستثناء حقيقة
في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة
فيهما بعرف اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة فلا مانع عن تقسيمه اليهما ولا عن
تقديم تعريفه الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة ونحوها الا ان المقصود ههنا لما
كان هو الاول اذ لا حظ للثاني عن البيان وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا اي بحسب الدلالة
لا بحسب الوضع لان الاستثناء تصرف لفظي فلا تاثير له الا في الاول وصيغته موضوعة لمنع
بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول اي لم يتعرض لتعريف الاستثناء المشترك بينهما في حكمه
اي في حكم صدر الكلام قوله بعض ما تناوله لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل بالا ونحوها
انما ذكره باداة الفصل لان الشرط واحد من اداته لا بعينه وبه خرج سائر المخصصات هذا الكلام
لا ما ظهر مما تقدم من كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف بعرف اهل النحو
واما في الشرع فهو على قسمين وضعي وهو ما ذكر وعرفي وهو التعليق ظاهرا ستقف على هذا العقد

مطلب في ان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر

مطلب عدم الفرق بين التخصيص والاستثناء

مطلب عدم صحة التراخي في الاستثناء

مطلب صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع

مطلب في ذكر ان شاء الله

رفع التناقض في الاستثناء

ان شاء الله تعالى بمشية الله تعالى قال في البدايع انه ليس باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا
اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون
اي يقولون ان شاء الله تعالى انتهى ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين
النوعين وبعض مشايخنا قالوا الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم
بالحاصل بعد الاستثناء والثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام
يعطل به والحق انه غير منحصر في الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق داخل فيه وليس
من النوع الثاني وهذا اي القسم العرفي في ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام
نحو الطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تاثير للاستثناء عند ابي حنيفة ومحمد وتعليق لكن
بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع المعلق اصلا عند ابي يوسف فلو حلف لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث
بذكره عنده لا عندهما ومن ثمة ظهر ان حقه ان يذكر في هذا الفصل من حيث انه استثناء لا من حيث انه
تعليق وذكر اي القسم الوضعي بيان من وجه لانه يتبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه
تغيير موجب الصدر اذ لولاه ليشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه وتغيير من وجه الا انه بالنظر
الى المدة على ما مر فيما تقدم ولا تعرض فيه لمعنى الكلام فمن وهم انه تغيير لمعنى الكلام فقد وهم و
ولا تناقض في الاستثناء دفع لما يتبادر اليه الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلاثة اثبات
للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا لعدم الشمول اي لا شمول في المثنى للمستثنى منه بحسب الارادة
بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل وكان القوم في دفعه على طرائق قددا
فتفرقوا ايادي سبا وذهبوا بددا واختلفوا على ثلاثة مذاهب اذ لا بد من احد التقديرات
الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد
العشرة او يراد ولا يسند اليه والاخير اول المذاهب واولاها وعلى الاول ان اريد بها السبعة
فهو ثانيها ولم يرد بها السبعة وهي مرادة قطعا فيكون مرادة بالمركب فهو ثالثها الاول وهو
مذهب الحنفية ان العشرة في قوله له علي عشرة الا ثلاثة اطلقت على معناها فيتناول السبعة والثلاثة
معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد
الا على سبعة والثاني وهو مذهب الشافعي انها اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلاثة قرينة له

مطلب استثناء تحصيل

مطلب استثناء تعطيل

مطلب في دفع السؤال الوارد على الشافعي في الاستثناء

مطلب ثلاثة مذاهب في الاستثناء

اى قوله الا ثلثة كقوله ليس على ثلثة فيكون كالتخصيص بالصفة فى بيان ان الحكم المذكور فى الصدر
وارد على السبعة والحكم فى البعض الآخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال وعدمه وعلى المذهب
الاول هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر
بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا فى رده ان العشرة اسم علم لعدد المعين لا يقع على غيره و لا يحتمله
اذ لا يجوز ان يسمى السبعة مثلا عشرة بخلاف العام فان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقى
بلا خلاف والثالث وهو مذهب القاضى ابو بكر ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة فيه كانه وضع
اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة فكانه قال على سبعة فهذا يشارك الاول فى كون الاستثناء
تكلما بالباقى بعد الثنيا اى الاستثناء فان الاخراج على الاول لما كان قبل الحكم كان التكلم فى حق الحكم بالباقى
بحسب وصف ومقتضى عبارته الا انه يفارقه من حيث ان الاستثناء حينئذ يكون فى العددى كالتخصيص بالعلم
كانه قال له على سبعة وفى غير العددى كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءنى غير زيد ولا دلالة لهما
على نفى الحكم عما عداه الا عند القائلين بمفهوم المخالف وعلى الاول يكون اكد فى دلالته على ان الحكم فى
المستثنى مخالف لحكم الصدر بينهما اى بين التخصيصين المذكورين فى نفى الحكم عما عداه الا فى ذكر
المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم المصدر بخلاف
له على سبعة وجاء غير زيد ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاشارة الى ما ذكر بل الى ان المستثنى خلافا
لحال الصدر وذلك كما يكون بالاختلاف فى الحكم نفيا واثباتا كذلك يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما
بان يتحقق الحكم فى احدهما دون الآخر ويكون مسكوتا عنه ويفارقان اى الاول والثالث الثانى فى انه
لا يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اى يكون المستثنى والمستثنى منه على المذهب الثانى جملتين احدهما مثبتة
والاخرى منفية بطريق العبارة لا بطريق المفهوم ولا بطريق الاشارة وقال ابن الحاجب فى رد الثالث
انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من ثلثة اى من ثلثة الفاظ دل على ذلك الاستقراء ولا مركب اعرب
جزؤه الاول وهو غير مضاف انما اعتبر ابن الحاجب هذا القيد كيلا ينتقض بمثل ابى عبد الله و
على ما ذكر فى المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظاهر ومن يتصدى الجواب عنه بان المراد
يعنى مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثة اطلق على السبعة فكانه قال على سبعة فكانه قال على سبعة
المطابقة بين القولين المذكورين فى المعنى لا الموافقة فى الوضع فان الوضع فى الاول كلى وفى الثانى جزئى

فلا يلزم

استثناء العددى

قاعدة

فلا يلزم ما ذكر من المحذورين لان معناه حينئذ ان يكون الوضع فى الاول جزئيا فقرائن شىء عجاب اذ
لا يخفى انه لا يفى بالمقصود وهو دفع التناقض بطريق ثالث لان المفردات حينئذ اى على تقدير ان لا يكون
للقول الاول وضع جزئى مستعملة فى معانيها الافرادية فان اريد فى المثال المعهود عشرة واسند
اليه فالتناقض وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد وبل اريد سبعة فهو المذهب الثانى
فبقى لصاحب المذهب الثالث على التاويل المذكور مجرد قول بلا معنى لا اسمى ولا يخفى قيل هذا المذهب
هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضى الامام ابى زيد الدبوسى وفخر الاسلام البزدوى وشمس
الائمة السرخسى رضوان الله عليهم اجمعين مالوا فى الاستثناء الغير العددى الى المذهب الاول بحكم العرف وفيهم
هذا ليس قولهم يعنى انهم لم يقرضوا بهذا المذهب لكن فهم مما ذكروا فى كلمة التوحيد ان ثبات الا له بالاشارة
ان مذهبهم هذا لانه اى لان الاستثناء الغير العددى على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فصار
كقوله لا اله غير الله موجود وهم لا يقولون به فان التخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه
ولا دلالة له على وجوده بطريق الاشارة فعلم انه ليس هذا المذهب وليس مذهبهم هو المذهب
الثانى لان النفى والاثبات عليه اى على هذا المذهب بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم انه اى مذهبهم فى
الاستثناء الغير العددى هو المذهب الاول بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات
حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة نفى الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى
وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص نعم منه
ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد و
تكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى و الاثبات
بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة وفى العددى ذهبوا الى المذهب الثالث حتى قالوا
فى ان كان لى فوق الا ان كان لى الا مائة فكذا لا يحنث ان لم يملك الا خمسين لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لى فوق الا
فلا يشترط وجودها ولو قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شىء لانه كقوله ليس له على سبعة وصح
على المذهب الثانى بابطال الآخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض بناء على ما نع شائع كالعام
المخصوص الذى انعدم حكمه فى القدر المخصوص فاما اعدام التكلم الموصوف اللازم على المذهب الاول و الثالث
فغير معقول لم ينقل فلا لانه دال على عدم الشيوع وهو لا يناسب المقام وبإجماعهم ان اجماع

لا اله غير الله موجود

عدم دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم عما عداه

اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس وهذه صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى نقيض حكم
الصدر فيكون معارضا له لا في الحكم المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد بهنا الاجماع
المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا باثبات الالوهية له
ونفيها عما سواه واما ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد البعض يلزم في اشتريت الجارية الا
نصفها استثناء نصفها من نصفها وهو ليس بمراد قطعا مع انه يلزم ح التسلسل لان تقديره ان استثناء النصف مع
الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف
من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود بان ما ذكر من لزوم استثناء نصف الجارية
من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله
اللفظ وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول في
حكمه وما لا يلزم من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي متصلا غير محذور عند
اصحاب المذهب المذكور والتحقيق في جعل الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الا اصولها
على انه استثناء منقطع من جهة ان قوله في اذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصولها
لغوا ومحل النزاع خال عن تلك الجهة اذ لا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء واجيب على الوجه المذكور
في اثبات المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة تقرير له
اي تقرير التكلم باثبات اثره واما على الاول فلان الاطلاق والاخراج انما الوجه والتكلم الباقي انما هو
نظر الى الحكم فلا ينافيه اي فلا ينافي وجوب التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته على نفي
المذهبين الاخرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز اراده البعض
بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام
فان زيدا مثلا يطلق ويراد به بعض اعضائه وان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني
وتقريره نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه لم يحكم عليه اي المستثنى بحكم الصدر
لا انه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر والثاني اخص من الاول فهو من المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذ لا صحة له
في بعض الصور كقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه كقوله تعالى وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا
لا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال الانقطاع منقطع اي لا وجه له

لكونه

قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ

الاصابع الانامل

اطلاق اسم الكل على البعض في الاعلام

اخراج الا خطأ الاستثناء المفرغ متصل

لان يكون له قوله الا خطأ استثناء منقطعا كما قاله الشافعية دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه
اي لان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير المستثنى منه عاما مناسبا
له من جنسه ووصفه واما الاحتجاج على ابطاله بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بان نحو لا
لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور لو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة
فيتحقق كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة بطهور باطل كالصلوة الى غير
جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة
بجايزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من
افراد الصلوات غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ
لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل
واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد
من افراد الصلوات فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل بالاجماع
فليس بشيء للقطع بانها مثل اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج
الى شيء اخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير
من العلماء الحنفية فضلا عن القايلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من
حلف لا اكرم رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القايلين بعموم النكرة لا يشترطون في العموم الاستغراق
واما ذكره ثانيا فمنشاؤه عدم الفرق بين وقوع النكرة في سياق النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذلك
ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما واتما جاء عمومها ضرورة وقوعها في سياق النفي فعند
الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جايزة الا في حال الاقتران
بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي الايجاب الجزئي
وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك والدهري المنكر للصانع بحسب عرف الشرع جواب عن الوجه الثالث
وتقريره واضح واما جواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسوق الكلام لنفي الغير
ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على المذهب الاول لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون

كون السلب الكلي عند وجود الموضوع

دهري المنكر للصانع

ذكرا شارة الا ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لان وجه الآله

لما كان ثابتا في عقولهم بلزم نفي غيره وجاء ضرورة فغير تام لعدم تمشية في حق الدهري المنكر لوجود

الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج منه في معرض المنع عليها تقدم بيانه وايضا حق الاشارة ان تنقلب

عبارة اذا بسوق الكلام لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو غير متحقق ههنا فانا

اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده تع بطريق العبارة على المذهب الاول فتامل

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة

على تقدير السكوت عنه اى عن الاستثناء لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما يتناوله

اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما

يجوز الاقرار لانه قايم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا الانه اى الاقرار من الخصومة حتى يقع اخراجه فلا يصح

استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال محمد يصح لان المراد بالخصومة

الجواب مجازا لا الخصومة حقيقة لكونها مهجورة شرعا فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح اى فعلى هذا

الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية

لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح اى فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء مفصولا ايضا ولو استثنى

الانكار عن الوكالة بالخصومة قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني

المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول

لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم التعطيل لانه

قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا ينافي ذلك على الوجه الثاني لان استثناء الانكار ليس تقريرا

للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء ايضا لكن لا للدليل

الذي ذكره في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة تثبت

وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فلا يصح استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء

من نفسه وثبوت الاقرار ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء هو ان يكون المستثنى مما وجب بالصيغة

قصدا مسئلة الاستثناء متصل ان كان المستثنى بعض المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن بعضه

وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى للاستثناء مشترك بينهما فيصح انقسامه اليهما وصيغته مجاز

في الثاني

مطلب الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار

الا الذين تابوا

٣٥

في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء في قوله تع الا الذين تابوا منقطع كما ذكره فخر الكلام

ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه

قوله اولئك اى الذين يرمون والرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون الا

زيدا فانه خارج من المنطلقين داخل في القوم لا يقال لا نسلم كون الفاسقين صدر الكلام ونقرض

له في تعليله والتقريب يتم بعدم كون التائبين من الفاسقين حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء

تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما

هو التناول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع بل لما ذكر ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور

بقوله لان المتصل هو اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنوع عن الدخول المذكور

في بيان ما وضع له صيغة الاستثناء وههنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق والتائب

لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا

بعد التوبة وهذا حكم آخر اعلم ان انقطاع الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى

في صدر الكلام والآخر ان يكون داخلا فيه ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من

قذف صار فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين عن هذا الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى

فاسقا وهذا حكم آخر في الاستثناء المنقطع سوا ان يذكر بشيء بعد الا ونحوها غير ممتنع عن الدخول

في حكم الصدر سواء تناول الصدر اولا ونظايره في القرآن كثيرة منها قوله وان تجمعوا بين الاختين

الا ما قد سلف فان ما قد سلف اى الجمع بينهما الذي قد سلف قبل نزول اية التحريم داخل في الجمع

بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر لانه غير قابل لان يدخل فيه بنا على ان النهي انما يكون عن المحتمل

وما لا يكون دخوله فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم آخر وهو انه غير مواخذ به مسئلة الاستثناء

المستغرق سواء كان المستثنى مثل المستثنى منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا عبيدي باطل بالاتفاق

ذكر المحقق في شرح المختصر وما المشايخ منا هذا اذا كان بلفظ اي قالوا انما لا يصح استثناء الكل

اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو نسائي طوالق الا حلائلي

او ما هو اعم منه وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم يصح وان يساويه في الوجود نحو

نسائي طوالق الا زينب وهندا وبكرة وعمرة او الا هولاء ونساؤه ليس سواهن صح لا تطلق واحدة منهن

مطلب انقطاع الاستثناء يتحقق بامرين

تعريف الاستثناء المنقطع

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

الاستثناء المتعقب للكلام لا في الحكم

وذكر لان الاستثناء مما مر يتصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا يتوجه ورآء المستثنى منه
شئ يكون الكلام عبارة عنه مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة بعضها على بعض كآية القذف بالواو
فالظاهر انه يتصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب انما قال فالظاهر انه يتصرف ولم يقل
ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق
لقربه من الاستثناء اتصاله وانقطاعه عما سبق من الجمل نظرا الى حكمها دليل آخر تقريره انه بسبب الانقطاع
يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
ولان الضرورة اطلقها لينتظم الضرورة التي هي بسبب عدم الاستقلال والاستثناء هو بسبب توقف
صدر الكلام وقصرها على احدهما فقد قصر تندفع بالانصراف الى الواحدة وقد انصرف الى الاخيرة بالاتفاق
فلا وجه للمجاوزة الى غيرها ولما استشعر ان يقال الواو للعطف للتشريك فيفيد اشتراكها في الاستثناء
تداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة في الحكم لما سبق من ان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم
في الاستثناء اولى يعني ان العطف لا يفيد شركة الجملة في الحكم مع ان وضع العطف للتشريك في الاعراب والحكم
فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام لا حكم له اولى وصرفه اي صرف الاستثناء الى

مطلب صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة

الى الكل في الجملة المختلفة كآية القذف فان الاولى فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد
تنزل بعد اثبات المطلوب وصحح الصورة جزئية وقع فيها الجدال وكثر القيل والقال لان الاوليين
منها وردتا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستانفة بصيغة الاخبار دفعا لوهم وهو استبعاد
كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهو غاية هنا لان القذف خبر يحتمل الصدق
وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا
استحقوا العقوبة لان العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى تقبل بعد التوبة
لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذكر على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة لانه

مطلب العلة لا تعطف على الحكم بالواو

غير منطوق فلا عطف وفي عبارة الاستيناف اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا
بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالثة مستانفا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء اليه والشافعي
لا اصل شهادة في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد لزوم القصر بتعلق الاستثناء
وقطع الثانية عن الاولى اذ لو كانت عطفا عليها لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف
الاستثناء

اسقط صاحب التلويح منه

الاستثناء الى الكل لا يقال انما جعل الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسبه لانه فعل يلزم على الامام
اقامته ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل
عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع من ان المستثنى هو الذين
تابوا واصلحوا او من جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو عن المقذوف وعند وقوع ذلك
يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب لاشتراكهما في

مطلب رد الشهادة ايلام كالضرب

كونه زجرا للعدل والوجيه الذي تقبل شهادته من الجلد للسفيه فعلم انه يناسب الحد والمقصود
من قوله ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا مجرد حرمته فعلم ان الامام
ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه حق العبد ايضا فما دل على ان الجلد لا يسقط عنه
دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو ولا يسقط الجلد
بطلب العفو بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح

ومن اقسام بيان التغيير الشرط

فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير

مطلب في وقت كون الشرط بيان التغيير

الصيغة لمن عن نصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال
بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه
وبين الاستثناء يظهر في بعت منك هذا العبد بالالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالالف لانه
تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه قدر ان كله على ما يتعلق في الشرط
يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لغاية تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط مع انه
شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين اي احد النصفين من البيع
نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فاما صح توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع

مطلب في كون المقتول ميتا باجله

ناسخ منسوخ

فصل في بيان التبديل اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا في علم الشارع دون علمنا كان
دليل الثاني بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر الى علمنا حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه
فسمي بيان التبديل والكلام هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد
دليل شرعي متراخيا اعتبروا هذا القيد للاحتراز عن التخصيص فان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون
بمخصص متراخ على ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي يقتضيا خلاف حكمه المراد

المخالف المدافعة والمنافاة لا بمجرد المغايرة كالصوم والصلوة وهو جايز في احكام الشرع عند كافة
اهل الشرايع خلافا لغير العيسوية من اليهود ووقع خلافا لابي مسلم الاصفهاني والظاهر انه يقول لا
تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على البقاء حتى يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل
العمل به لكان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد في انتساخ الذابح على الصلوة الخمس خبر الواحد
فلا ينافي انكاره وقوع النسخ اسلامه واما التوجيه بان مراده ان الشرايع المتقدمة موقتة الى وقت
ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القران ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجب الرجوع
اليه عند ظهوره وان كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت
بالنظر الى الشارع ولا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت بالنظر الى
المكلف فدعويها في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي ذكره قاصر اذ لا بشارة في التورية
بشرع عيسى عم وقد نسخ به بعض احكام التورية على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل
الاول ثبوت حكمه في الا ايضا لان المطلق موجبه العمل والمستقبل سوا كان ذلك لدلالة الامر على
التكرار او لوجود السبب على خلاف الاصليين وبورود الدليل الثاني بطل ذلك الموجب ولا نعني بالتبديل الا هذا
ومن اليهود ومن انكر نسخ الشريعة موسى عم نقلا فهم يفارقون جمهور اليهود فانهم لا ينكرون الجواز
ويخصون الانكار بشريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى ان موسى عم قال شريعتي لا تنسخ وانه نقل
ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بالسبب اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض زاعمين
انه مكتوب في التورية فليس فيما ذكر لعدم دلالته عليه بل في الطعن في رسالة نبينا عم فالواسع اجل العمل
في السبت لا يجوز تصديقه حرج تذكر الامام السرخسي في اصوله واجيب عنهما بمنع التواتر اذ لم يبق
في زمن بخت نصر عدد يكون اخبارهم تواترا والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف
النسخ والتناقض للاحكام واحتج المنكرون جوازه بانه يوجب كون الشيء مامورا به منهيا عنه
في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا يقتضي تناول موجب النص المنسوخ زمان ورود الناسخ
وهذا التكليف بالمحال وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه يوجب اي لان النسخ لحكمة لامتناع العبث
على الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على الثانية فيلزم المحذوران
المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم وان اعتبر وحدة الزمان لما عرفت انه بيان لانتهاء

الاول

الاول نظرا الى الامر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فتدبر فلا تمسك لهم في بيان الملازمة المذكورة
بذبح ابراهيم عم جواب عن سوال تقريره ان ابراهيم امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه قبل قيام
الامر بصحة وجب ذبح الشاة فداء عنه اسم لما يقوم مقام الشيء وقبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان
الامر بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام الشيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني لا نسلم انه انتسخ الحكم الذي
كان ثابتا بالامر كيف تعالى وقد سماه الله بحقيقة فداء بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر بل الشاة كانت فداء كما نص
في قوله وفديناه بذبح عظيم على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان الايجاب بالامر
مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه بان يتقوم عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون
خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصد واذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم عم ممتثلا للحكم
الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ فيه اذ يبتني انتفاؤه بانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الحكم
وحين وجبت الشاة فداء كان الواجب باقيا والولد حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه الاول بان
البقاء باستصحاب لعدم دلالة الامر عليه بناء على الامر للوجوب لا للبقاء فلا يلزم كون الشيء مامورا
ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لانه يلزم حينئذ اي على تقرير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون
نص ورد فيه امر اي نص كان في زمن النبي عم انما قيد به لان الشرايع صارت مؤبدة قطعا بوفات النبي عم
على تقديرها وكفى ذلك في جوزنا ببقاء الاحكام فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه عم حجة الاوقت
نزوله لا لان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا اي بزمان نزول الناسخ لانه تسليم لعدم صحة الجواب المذكور
على وجه لا تصحيح له لدفع ما اورد عليه لان الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو نزل مغير
لبينه فلما لم يبينه علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هي
في حجيته في غير زمن النبي عم بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا ينبغي
الجواب المبني عليه في غيره من النهي والامر المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع به عرق شبح
العامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا سواء انكر جوازه ايضا او لم
وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن انكر نسخ شريعة موسى عم خاصة بان حل الاخوات في شريعة
ادم عم وحل الجزاء اي صرام لم ينكره احد ثم نسخ في غيرها اي في غير شريعة آدم عم غير تام لا ابتناه

خاصه
ان ابراهيم عليه السلام ذبح ولده
معنى الفداء
حجة الاستصحاب في زمن النبي عم
خاصه
مطلب اطلاق عليها السلام
عبودية
مطلب ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم
مطلب في رعاية اليهود يوم السبت
قطع عرق اليهود بخت نصر
بداء البداء پشيماني

على ان يكون الاباحة الاصلية بالشرع والحصر فيه وراء المنع اى لان يمنع المبنى الا ان يثبت
وانى ذلك واما محله اى محل النسخ فحكم شرعى احترز به عن الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية او الواقعة في الحال والاستقبال مما يؤدى نسخه الى الكذب وجهل فرعى
احترز به عن الاحكام التى تتعلق بالعقايد وهى اصول الشرايع لا يتبدل ولا يتبدل لها غير مؤبد
احترز به عن المؤبد عبارة كان مثل قوله تع وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وعليه
الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التى قبض النبى عم على تقررها فانها مؤبدة بدلالة انه
عم خاتم الانبيا عليهم التحية والسلام ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم يلحق التحقيق
تابيد ولا توقيت لانه قد يلحقه قيد للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز
نسخه والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف واما شرطه فالامر فالتمكن من الاعتقاد
دون الفعل عندنا وعند المعتزلة لا بد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم
لان المقصود منه الفعل فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ
الزائد على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عم وان لم يوجد في حق
امته ولا مانع عن ابطال مدعى المخالف شرع في ابطال دليله فقال والمقصود من التكليف به
الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذى لا يحتمل السقوط لانه قربة مقصودة والآخر زيادة
يسقط بعذر كالاقرار في الايمان واما ذبح ابرهيم عم فليس من هذا القبيل اى من قبيل النسخ قبل
التمكن من الفعل بلا خلاف للقطع بانه يمكن من الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في
نسخه ام لا والحق انه ليس بنسخ على ما تقدم بيانه لا يقال قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل
وحرمته بعد وجوبه نسخ لا ما قيل لانسلم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان
حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما
شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة بالوجوب نسخ لها والمنسوخ
لا يعود الا بدليل شرعى وبذلك الدليل يثبت حكم الحرمة بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون
الوجوب منسوخا بالحرمة بعد ما صار ناسخا لها بل لان ذبح الولد لم يجب اصلا وواجب الذبح لم يزل
وجوبه ثانيا على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس

لا يكون

لطيف

مطلب قيام الخلف مقام الاصل

لا يكون ناسخا ولا منسوخا على ما سياتى وكذا الاجماع الا انه قد يثبت به النسخ كنسخ نكاح المتعة فانه ثبت
باجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اذ لا اجماع في حيوة النبى عم لانه منفرد ببيان الشرع ولا نسخ بعده
فالنسخ اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعى
في الاخيرين لقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ
الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تع قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى
ولقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تع فان
وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه فلانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام الله
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فيجب سد هذا الباب واجيب عن الاول بان
المراد نسخ النظم والتلاوة لان الاية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخيرية فيما يرجع الى مصالح العباد كيف
ولم يقل احد ان الاية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة وعن الثانى بما ذكره بقوله وليس ذلك اى نسخ
الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحى يوحى وعن الثالث بما ذكره بقوله وامر العرض فيما اذا جهل
في صحة اسناده اليه عم او نقول المراد اذا اشكل تاريخه فالمعنى وما خالف ولم يقبل التوفيق فردوه
التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن ينتظم الاتفاقى يعنى انه وارد في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله تع والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا توقير الكتاب بنسخه بالسنة اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب بالسنة
قول عايشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله تع له من النسا ما شاء فيكون السنة ناسخة
لقوله تع لا يحل لك النسا من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك بالنسخ تلاوته من الكتاب
واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الراوى فوهم منشاه سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب
بالسنة بخبر الراوى لا نسخه بخبر الراوى وفى العكس اى حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه عم
بعد ما تقدم المدينة كان يصلى الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك
شطر المسجد الحرام ويرد على هذا ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعث مبينا لما جاز له بيان مدة
الوحى المتلو بوحى غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب بالسنة بانتساخ اية
الوصية وهو قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين

مطلب النسخ اربعة اقسام

قوله تع ما ننسخ من اية

قوله تع ما يكون لى ان ابدله

في الطعن على نسخ الكتاب والسنة

دليل نسخ الكتاب بالسنة

خاص

مطلب نسخ الكتاب بخبر الراوى

دليل نسخ السنة بالكتاب

بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بانتساخ قوله تع فامسكوهن الاية تمامه واللاتي يأتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله
لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد الاول بان انتساخ اية الوصية باية
المواريث اذ في الاول فوض البيان ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اى الى ان الايصاء الذي
فوض الى العباد قد تولاه بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله تع اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث اشعار بان ارتفاعها اى ارتفاع الوصية انما هو بشرعية الميراث واجيب عنه بان الثابت
باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر فلا رافع للوصية
الا السنة واما الجواب بان المنتفي باية المذكورة انما هو وجوب الوصية والجواز انتفى بالحديث المذكور
فغير تام والثاني بان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تع فالاية المذكورة لم تنسخ
بالحديث المذكور بل بما نسخ تلاوته وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
واما نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ قوله تع فاصفح الصفح الجميل بقوله تع فاقتلوا المشركين
ونسخ السنة بالسنة ثبت بقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة
قبر امه **مسئلة** يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم والفدية كان هو
الواجب اولا ثم تعين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله تع نأت بخير منها او مثلها
قلنا الاشق خير باعتبار الثواب لقوله عم اجرك بقدر نصيبك **مسئلة** لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ
بالمشهور لان موجب كونه بيانا ان يجوز بالاحاد وموجب كونه تبديلا ان لا يجوز الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط
بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا وهذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ
في السنة لا يكون الا الحكم والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه ولا يتعلق بالنظم وما قيل انهما
قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم وبعض القرآن في زمن النبي عم قال الله تع سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع انما يكون بدليل شرعي وانما
قال على تقدير صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا لا يرتفع به لان قيامه بالروح وهو باق بعد
الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط وفيه البعض لان النص لحكم والحكم بالنص فلا
انفكاك بينهما ولنا فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته كثيرة كوصية الوالدين وبورة

الكافرين ونحوها واما فقراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهي ثلثة ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى
لعدم بلوغها الى حد التواتر ولان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة
والاخر يتعلق بنظمه كجواز الصلوة بقراءته وحرمتها للجنب والحائض انما لم يذكر الاعجاز لان الكلام في الشرعي
وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في
الكفارة واما برفع المفهوم المخالف كما قالوا لا يحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله
لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره انما اورد الامثال من مفهوم الامثال من مفهوم الغاية دون غيره
لانه حجة بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية فالمثال من غيره لا ينتظم قوله وهي نسخ
اى الزيادة على النص عندنا وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل
حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر او ذكره
ابن الحاجب هنا مثالين اخرين وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير
بين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي ولا يصلحان
مثالا على التفسير المذكور لان فيها لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة او كان قد خير بين
فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وهذه الزيادة مذكورة في الكتاب
ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة فنسخ والا فلا كالوضوء في الطواف وقال
ابو الحسين لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اى وان
لم يكن حكما شرعيا بل امرا اصليا عدما كان او وجودا فلا واختار البعض هذا القول ذكره في محصول الامام
واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين لنا ان الزيادة الجزاء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة
بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء
الاصل يعني ان زيادة الجزاء انما يكون على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد
اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع
اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص اى حرمة ترك الشيء

الواحد وحرمة ترك كل من اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية وايضا المطلوب يجري على الطلاق وفيه نظر
لانه ان اريد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك الواجب الواحد انما يثبت اذا لم يكن بشيء آخر خلفا عنه اي عن ذلك الواجب
لانه اذا كان بشيء آخر خلفا عنه لا يكون تركه حراما فنعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف
عدم اصلي فما يبتني عليه وهو حرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلذا
تفرع على قوله فرفعها لا يكون نسخا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد نص الكتاب اوجب
غسل الرجلين على التعيين والتخيير بينه وبين مسح الخف ثبت بخبر الواحد وانما صح ذلك لعدم النسخ
وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء والتخيير بينه وبين
الوضوء بالنبيذ ثبت بخبر الواحد فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد و
اليمين عند عدم الرجلين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا حرمة الترك ثبت
بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف فهي اي حرمة الترك حكم شرعي ولو كان الامر كما
توهم من كون التوقف على عدم الخلف مستلزما لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية
شرعيا لان وجوب كل واجب وحرمة تركه اللازم له يبتني على عدم الخلف وايضا الاستخلاف ليس
بتخيير يعني ان اللازم فيما قلنا بعض الصور المذكورة من الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في الثاني
الواجب احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين وهو الاصل الذي تعلق به الوجوب
اولا الا ان الخلف جعل كانه هو حتى كانه لم يرتفع فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح
والنبيذ بخبر مشهور اي ان تنزلنا عما قلنا وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه يثبت في مسئلة
المسح على الخفين ومسئلة الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا و
قوله فرجل وامرأتان اي فنصاب الشهادة هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا وفيه نظر لان الخصم
ذكر فلا يزاد بخبر الواحد تفريع على ان الزيادة على النص نسخ التغريب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان الوضوء المأمور به لا يصح
بدون النية وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية فان قيل كيف
زيد

زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل
فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع الحكم الكتاب وانما
يزد التغريب على سبيل الوجوب لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد والوضوء
شرط للصلوة لا مقصود بالذات فلا يكون فيه واجب بمعنى انه يأثم تاركه لا لانه لو كان فيه واجب
لا يكون لعينه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة بدونه اذ لا يلزم مع كونه لاجل الصلوة ان يتغير
معناه ولا فساد في كونه واجبا لاجلها بمعنى ان يكون المصلي انما يأثم بتركه مع صحة صلوته في ترك الفاتحة
لان حق التبع ان يكون دون المتبوع وذلك بالتفاوت بوجوب الواجب في الثاني دون الاول وفيه
ستر ان ابا حنيفة قال في الصلوة بواجبات ولم يقل به في الوضوء فلله دره ما ادق في احكام
هذه الشريعة الغراء وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء **فصل** في بيان الضرورة و
هو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على
الباقي للاب لا بترك التنصيص على نصيبه بل بدلالة صدر الكلام فصار كالمنصوص واما كون الاب عصبة
فلعدم تقدير نصيبه فهو في النوع الثاني لان مرجع ما ذكر الى السكوت في موضع الحاجة فانه لو كان نصيبه
مقدرا لما سكت عنه الشارع وكذا نصيب المضارب اذا بين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا
نصيب رب المال اي اذا بين نصيب المضارب استحسانا للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة
فانه تنصيص على الشركة في الربح وانما قال استحسانا لانه على خلاف القياس فان المضارب انما يستحق
الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة
يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله والثاني ما ثبت بدلالة حال الساكت في الحادثة شارعا كان
او مجتهدا او صاحب الحادثة عند الحاجة الى البيان كسكوت الشارع عن تغيير امر يعاينه يدل على
حقيته وتفصيل ياتي في السنة التقريرية وسكوت الصحابة عن تقديم منفعة البدن في ولد
المغرور روي عن عمر رض حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحق بعض الجارية على المشتري
بدفع قيمة الولد والعقر وكان شاور فيه عليا رض واشتهر ذلك بين الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
ولم يرد احد ولم يقض بدفع قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما صح الاعراض عنه بعد رفعت اليه
القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وسكوت البكر البالغة جعل بيانا للرضاء والاجازة لما

الموجبة للسكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال وكذا النكول يجعل بيانا للاقرار بثبوت الحق عليه
الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فدل ذلك الامتناع على الاقرار
بثبوت الحق عليه اذ لو ذلك لاقدم عليها اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه ويرد عليه ان النكول
يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن اليمين الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب دليلا
على الاقرار بثبوت الحق والثالث ما يجعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى سكت عن منع عبده
حين يرى يبيع ويشتري يكون اذنا خلافا لزفر والشافعي دفعا للغرور عن الناس لانه ضرر ولا ضرر
عنهم الا ان يجعل سكوت المولى اذنا ولا ضرورة في جانبه لانه قادر على دفع الضرر عن نفسه بمنعه والشفيع
سكت عن طلب الشفعة حين علم بالبيع يكون اسقاطا لطالبها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج
الى التصرف في المشتري فان لم يجعل السكوت اسقاطا فاما ان يمتنع من التصرف او ينقض عليه تصرفه فا
يا ما كان يتضرر المشتري والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو على مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة
يكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة و
لنا ان حذف تمييز المعطوف عليه وتفسيره للخفة متعارف في العدد ان عطف عليه عدد مفسر
مثل مائة وثلث اثواب حتى يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير العدد
اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد
بخلاف العبد والثوب اي بخلاف قوله على مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول
لان ابن العدد صح يصح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة يعني انه
بهنا مانعا اخر وهو ان تغير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة
وهما لا يثبتان فيها الا في السلم للضرورة فلا يكتب الا انها صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه
لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف التقسيم الرابع باعتبار الدلالة اي دلالة النظم والقوم قد
حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والمص زاد عليها قسما خامسا وهو
الصيغة والنوع الاول من بيان الفروق لما عرفت ان الثابت به ثابت بدلالة الكلام حتى صار في
حكم المنطوق ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان
كان النظم سوق له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة الشرط

مطلب في النكول عن اليمين

مطلب في تمييز المعطوف عليه في العدد

التقسيم الرابع باعتبار الدلالة

فيه مخالفة للجمهور

الشرط في دلالة النص ان يكون بمفهوم اللغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لان يفهمه كل من
اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهمه كثير
من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواطة وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى
زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والا فالضرورة ومن قال دلالة اللفظ على
الموضوع له او لازمه المتاخر او جزئه عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه
المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد
ادرج القسم الخامس المذكور في احد الاولين ولم يتفطن له وايضا يلزم ان يكون موجب الكلام كالبيع
الثابت بصيغة النذر والعتق الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المصنف يندرج
هذا في قسم الاخير كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو
ثابت بنفس النظم فهو عبارة فيه والفقير من لا يملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ الصدقة
فهو اشارة في هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف
الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت اقتضاء ان
الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على الثابت اقتضاء لا يلزم
ان يكون بالذات وبقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقة الزوجات
على الزوج الذي ولدن له وفيه اشارة الى ان السبب الحر ولدها اي الى حكم له الولد لا الى الولد
حقيقة وهذه الاشارة التي على وفق قوله عم الولد للفراش وللزاني الحجر وفقنا بلا تحاجة و
والى اختصاص النسب له والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا
في حكمها وثبت اقتضاء ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص
الولد واختصاص ماله بابنه على قدر الاشارة مكان وتملك الولد غير ممكن لكنه تملك ماله ممكن
فثبت هذا وذلك موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما ان اجر
الرضاع يستغني عن التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب على الاب
رزق امهات الاولاد ولم يتعرض فهو خارج عن المقسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم فيح

قوله تع للفقراء المهاجرين الفقير من لا يملك شيئا

فى قال فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة الاية وان اراد الاستيجار عرفنا
فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق ثم يصيب قوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة
ينفقون بقدر الارث لان العلة هى بنا على ان النسبة الى المسمى توجب علية المأخذ وقوله تعالى اطعام
عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الا التمليك
كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المباشر بسببه فعدم كونه مقيدا
لا يقتضى لا جعله مالكا وانما الحق به التمليك دلالة جواب سوال تقديره ظاهر لان المقصود بالاطعام
يحصل به بطريق الاولى لان فى الاطعام قضاء حاجة الاكل فقط وفى التمليك قضاؤها وقضاء حاجة اخرى
ولا كذلك فى الكسوة اى ليس الاصل فى الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة فى
الجملة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هى ترد على المنفعة ولما استشعر ان يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير
واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب تداركه بقوله وبالاباحة فى الاطعام يتم المقصود اى ولئن سلمنا
ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة فى الطعام وهى ان يوكل على ملك المبيح يتم بها المقصود دون اعارة الثوب
وهى ان يلبس على ملك المعير فانه لا يتم به المقصود اذ للمعير ولاية الاسترداد دون المبيح فى الطعام فانه لا يمكن
رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة لان المعنى الذى فهم منه لغة
ان حرمة التأفيف لاى لاجله وهو الاذى موجود فى الضرب على وجه الكمل وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه
اى على الرجل عبارة وعليها اى على المراة دلالة لان المعنى الذى يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية
على الصوم مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عند نا فى الاكل والشرب بدلالة النص ورد فى الوقاع لان المعنى
الذى يفهم منه ان وجوب الكفارة فى الوقاع له هو كونه جناية على الصوم وهو الامساك على المفطرات موجود
فيهما والحاجة الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة النص ورد فى الزنا لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب الحد فى الزنا له هو قضاء الشهوة بسفح
الماء فى محل محرم مشتهى وهو موجود فى اللواطة بل اشد لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه اما فى الحرمة فلان حرمة
الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول بالنكاح والشراء واما السفح فلانها تضييع للماء على
وجه لا يتخلق منه الولد بخلاف الزنا وفى الشهوة مثل وابو حنيفة يقول الزنا الكمل فى السفح من اللواطة
لان فيه هلاك نفس لان ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و

بثبت

ويثبت الفرقة بسببه ويثبت النسب والشهوة فيه من الطرفين وجوده رد لما قالا انها فى الشهوة مثله
وما فيها من تضييع الماء قاصر فى الحرمة رد لترجيحها عليه من جهة السفح لانه قد يحل بالعزل والترجيح
بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكهما برجحانها من جهة الحرمة لان الحرمة المجردة عن هذه المعانى اى المعانى
المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كالبول مثلا فانه
فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول وحرمتها تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد وكوجوب القصاص
بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف وعلى الكل
يجب القصاص بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذى يفهم منه ان وجوب القصاص به هو الضرب بما لا
يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ من ذلك وقال ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا اى بالجرح
وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبايع الاربع فانه جرح اى عند النقض ظاهرا
وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فيكون الكمل من غيرها وكوجوب الكفارة عند
الشافعى فى قتل العمد واليمين الغموس بدلالة النص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما
اوجب لقتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه وكذا وجبت الكفارة فى المعقودة اذا
حنث فى الاصل ونحن نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب ولهذا تودى مع الصوم
وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجر به عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر
والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة اى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كقتل الخطاء
فانه مباح من جهة الرمى الى الصيد مثلا ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم
والمعقودة فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومحظورة
من جهة الحنث واما العمد والغموس فكبيرة محضة فلا يلايمها العبادة لانها تمحى الصغاير لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكباير لقوله عم الخمس والجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن
اذا اجتنبت الكباير والقتل بالمثقل ليس بحرام محض جواب سوال مقدر تقديره ظاهر لما فيه
من شبهة الخطاء لانه ليس بالة القتل وهى الكفارة مما يحتاط فى اثباتها فتجب بشبهة السبب وهو القتل
الخطاء فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف فى عدم القصاص فيهما لمكان

شرب البول فوق الخمر فى الحرمة

فى قتل الخطاء

دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة

حرمة اللواطة فوق حرمة الزنا

الشبهة فلم فرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان الشبهة انما توثر في اثبات الشيء او
اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء وهو القصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزاجر اجزية
الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا وللمحل من جهة لقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه
حقا للاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة
لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستامن فان حرمته ليست بمماثل دم الذمي في العصمة لانه حربي يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها
والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الا عند التعارض
فانه تقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض وهو فوق القياس لان المعنى
اراد المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك في القياس رايا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه
وهو ان القياس قد يكون منصوص العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما عرفت
فيما تقدم فكما لا صحة لقوله مدرك في القياس رايا لا لغة على الاطلاق كذلك لا صحة لقوله بخلاف الدلالة
على الاطلاق فما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما الاقتضاء فقد مر مثاله
والقوم لعقولهم عن تحققه في النصوص الشرعية تمثلوا له بنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع لتوقف
صحة العتق عليه فصار كانه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة
اي يثبت مع اركانه شرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية و
العيب ويعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون الملحوظ
حتى لا يثبت ما لا يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف نزيم لما ان لا يثبت ما يحتمل السقوط لو
قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يقع عن الآمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع عن
القبول وهو ركن وقالا يسقط ما يحتمل السقوط والقبض في الهبة لا يحتمل انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد
يحتمل السقوط بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد اذا سقط واحد منهما
لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت مقصودا اما اذا ثبت ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم
للمقتضي اي ان كان تحته افراد لا يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص

مطلب الثابت بدلالة النص كالثابت بعبارة النص

في قول الحالف انما هو المبتلى في قول الحالف لما مر ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك لا يوجد
في القول المذكور مطلقا لا اكل نوع على ما مر ان المقتضى لا عموم له لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا كالتخصيص
الا في اللفظ والمصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء
انما هو الدال على الماهية لا على الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في سياق النفي فيجوز تخصيصها بالنية جواب عن سؤال مقدر
تقديره سلمنا انه لا يصح نية طعام لعدم العموم في المقتضى لكن لا يجوز ان ينوي الطعام دون الكل على ان يكون العموم
في الكلمات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيتم كونه نكرة في سياق النفي
فيصير كقوله لا اكل اكلا ولكنا نستفسر ان نيال اذا لم يكن المصدر عاما ينبغي ان يحنث بكل اكل تداركه بقوله
وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع الافراد للاكل فدلالته لا اكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف الكامل المنفية
فان فيها وضعا نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق وانما يصح نية في قوله لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد والبيت
ثابت اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان تكونا في دار واحدة وكاملة وهي وهذه اي المساكنة في بيت واحد
فنوى الكامل فنية البيت الواحد ليست من باب تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتمل اللفظ المشترك او احد نوعي
الجنس وسياق تمام هذا الكلام ولذكران لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث في انت طالق
وطلقتك لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان
انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما
ذلك امر شرعي يثبت ضرورة اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيثبت اقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي الطلاق
طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بل
الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء والمقتضى في اصطلاحهم اللازم المحتاج اليه وهذا ليس كذلك لانه
ثبوت الطلاق بهذا اللفظ فيكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما
انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء

مطلب لا تصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك

ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا يدل على
ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو
في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح
هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية
الثلث لعدم العموم للمقتضى ولان نيتها انما تصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا يصح
نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وفيه نظر اذ حينئذ لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه
فلا يوجد تصرف من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع في شيء وايضا
لا يصح ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة
بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق في الحال فلا ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا
حاجة الى الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان قارا في المعنى الاخباري
يوصف به خاصة وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى الانشائي يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وبيانه ان قوله انت
طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة للمراة لا يصح فيه نية الثلث لانه متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده
يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المراة فلا يصح نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل لما مر ان الثابت اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يتمشى في طلقي نفسك بخلاف الاول وانما قلنا على تقديره
اذ لا مزيد على ما ذكر اولا لان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه
وهذا لا يدفع السوال المذكور ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق
من قبل الزوج تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل ثم انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه
صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفعه بانه لما نوى الثلث تحقق انه اراد بالطلاق التطليق
فيكون طلاق مصدر الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا ومعنى الثاني انت ذات
وقع عليك التطليقات الثلث لا يخلو عن بعد وتكلف على ان تاويل انت طالق تابت ذات وقع عليك
التطليق ليس بابعد من ذلك دون طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث فيه لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت
المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل لكونه اسم جنس وهو اسم

فه

ملفوظة
فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر الاسماء الاجناس اذا كانت
لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر
لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكن تصح فيه
نية الثلث جواب سوال تقديره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون
ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف الا بالعدد تقريره سلمنا ان البينونة ثابت بطريق الاقتضاء لكن صحة نية الثلث في انت
باين ليست مبنية على عموم المقتضي بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي
وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة
وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا للكل
من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما ومما يتصل بذلك المحذوف
اي بالمقتضي حتى يشتبه احدهما بالآخر ولا يفرق بينهما فيعطى احدهما حكم الآخر وهو ما يتغير اثباته المنطوق
لما كان المحذوف على نوعين محذوف يتغير اثباته المنطوق ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق كما في قوله تعالى
فانفجرت اي ضربه فانفجرت وكان المتصل بالمقتضي الاول دون الثاني فسر المراد بما ذكر ومن لم يتنبه لهذا
قال ما قال بخلاف المقتضي نحو واسئل القرية اي اهل القرية فان اثبات الاهل يغير الكلام لان
النسبة من القرية اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل او جعل القرية مجازا عنه بل ينقل المفعولية
من القرية الى الاهل فنوى الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص ولا يتوقف
ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ
على لفظ آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة اي طريق الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة
منها اي مما ثبت ضرورة صحة صوم من اصبح جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله كلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض اي الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى آخر جزء من الليل ويلزمه ضرورة
جواز ان يصبح جنبا زعم الامام السرخسي انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي اورده في المنهاج
مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية المنى الى المنطوق

البينونة على نوعين

المراد من الخيط الابيض الصبح

مطلب صحة نية الثلث في طلقي نفسك

مفهوم المخالفة

وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله ذكر الحكم ونطق به اولا او
المفهوم وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله والثاني اى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للمنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له
فيه وشرطوا له الشرائط التي اوردها المصنف وقال وافي اخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر
فعلم ان مرجع شرايطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه وشرطه ان
لا يظهر اولوية اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته اياه فيه حتى لو ظهر احدهما
كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص او بالقياس ان اصبح الهاد لا يخرج اى المنطوق مخرج العادة
نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اذ فاجا الكلام
مخرج العادة فانها جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
اى المنطوق لسوال او حادثة كما انه عم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بنا
على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم
او علم المتكلم بالجر عطف على سواله في قوله لسوال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع
لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل على عدم الحكم
عند عدم السوم ولما فرغ من ذكر شرايطه شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء باسمه سواء كان
اسم جنس او اسم علم على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشيء يعني هذه المسئلة من مفهوم المخالفة
عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء اى الغسل من المني عدم الغسل بالاكسال

الماء من الماء

وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل والا اى وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قول اى في
قول محمد رسول الله اذ ح يلزم نفي الرسالة عن غير محمد عم وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ ح يلزم
نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب لا يلزم الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود المتصف
بالوجود فلا يصدق على الواجب تع على اصل الاشعري ولاجماع العلماء على جواز القياس فانه دل على
ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال المفعول
عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك لان وجوبا شرط القياس في موضع الفيله

لايثبت

لا يثبت مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق جواب
عن الاستدلال المذكور ولما استشعر ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل
في صورة وجود المني فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال بلا انزال تدارك بقوله ان الماء يثبت مرة عيانا او
مرة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال كما يدور
الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم
عن الشيء بدونه اى بدون ذلك الوصف كقوله تع من فتياتكم المؤمنات وصفة وصف المحللات من
الاماء بالمؤمنات فدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند الشافعي واحمد والاشعري
وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة للعرف فان في قوله الانسان
الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهوم
الموافق دل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فيثبت انه في
مفهومه المخالف ولتكثير الفائدة يعني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده
وتكثير الفائدة لكونه ملائما لغرض العقلاء مما يرجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر
الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على
علية وصفه لذلك الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا تنضبط لم يقل لا تنحصر نظرا الى ما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكروا وما بنوا
على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان القائلين بمفهوم المخالفة قالوا ان التخصيص
انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع ثم رد عليهم قائلا
ان موجبات التخصيص لا ينحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز
ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة بل
يراد تعريف الجسم به والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في الارض الآية وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد
فيه شيء من الموجبات المذكورة ونحو للمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد

قوله تع وما من دابة في الارض

بالوصف نفي الحكم عما عداه عدم تحقق شيء من الامور المذكورة او التاكيد بخواص الدابر لا يعوا وغير ذلك فقد نسب اليهم ما هم عنه برآء فدابرة ما اورد عليهم على الافترا ثم ان في قوله ونحو الجسم الطويل الحي قوله ونحو المدح والذم والتاكيد ضبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون للكشف او للمدح او الذم او التاكيد لا يكون مخصصا والاستقباح انما هو لعدم فايدة التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع في انه هل لنا سبيل الى العلم بعدم الفايدة في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثير ما يكون لكلمة واحدة في كتاب الله تعالى وحديث الرسول عليه السلام الف فايدة يعجز عن دركها عقول الفحول على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما كان الجواب عن الوجه الثاني ظاهرا وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفايدة بل بالنقل لم يذكره وذكر الجواب عن الثالث بقوله وقوله لما ذكره ترجيحا من غير ترجح في حيز المنع وتقدير عدم الفوايد الاخير غير مطابق ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية اي علية الوصف لذلك الحكم لا تجري في تمام التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى جواب عن الوجه الرابع وعلى تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند عدمه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما شرعيا ونحن ايضا نقول به انما انكارنا العدمه بعدم الوصف وذلك غير لازم ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على عدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديه عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له لانه يحتمل ان يكون اثر التخصيص الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام فلا يلزم علينا نقضا لانكارنا مفهوم الوصف قولنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون بين الولادتين ستة اشهر او اكثر وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن واحد يكون دعوة الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر معنى انه نفى نسب الآخرين هذا عند الثلثة

وقال

وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لان التخصيص اي تخصيص قولنا انه نفى نسبهما الا ان الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان بانهما ليسا منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا بغال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد من وقت ولادته فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر في الخلافية المذكورة لان ثبوت النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي وقد وجد لما مر ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين اما ههنا فلا فقد اندفع بتقديرنا الوجه المذكور وكذا لا يلزم على الامامين نقضا لما مر قولهما فيما اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان التخصيص دل على نفي الحكم عما عداه ففهم منه انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فلم نقبل شهادتهم بل لانه اورث شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف وقال ابو حنيفة هو كما يحتمل ما قالا يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع دون ساير المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر اي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا ح انه مولده ومنشاؤه فاحرى ان لا يكون وارث آخر في موضع آخر ويعمل بهذا المحتمل لا يمكن التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال المحقق مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس وللقايل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول وريف وله ايضا دليل يختص به وهو ما ذكره المصنف بقوله عملا بشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا لعدمه اي عدم الحكم لا يثبت به اي بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او بعدم بالعدم الاصلي لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرناه في التخصيص بالوصف وما ذكرناه من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا ايضا لان الشرط ههنا بمعنى يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر اولا لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو ما دخل عليه الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا فلا يلزم من انتفائه

انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت بعلل شتى وعلى تقدير لزومه لا يكون شرعيا بل عدما اصليا
على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة
عنده لانه علق جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه يثبت عدم بناء
على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز الثاني عند القدرة على الاول ولا يصلح
ناسخا ولا مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف على ان الشافعي مال الى مذهب اهل

مطلب في الجملة الشرطية

العربية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان
الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشائيا فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على
تقدير وجود الشرط واعداما له على عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ
منطوقا ومفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها وابا حنيفة مال الى
مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير
ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة [illegible]
والخبر فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم
ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل
وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت

مطلب تعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب صحيح بالاتفاق

الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط
بدون الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين ولعدمه على
سائر التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية
فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده وذلك
وان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد سببا عنده والملك غير
موجود حينئذ فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لانه انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل

تعجيل بعد وجود السبب

واما التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول بعد وجود النصاب

فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية
بان يعتق رقبة مثلا قبل الحنث بناء على هذا الاصل ولانه فان اليمين سبب الكفارة فيثبت نفس
الوجوب بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث يثبت المال في الذمة بالشراء فلا يجب اداؤه بعد
بل يتاخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فان فيه لا ينفك احدهما عن الآخر وذلك لان في المالي
لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء قبل [illegible]
من الفرق بينهما في المالي ليس بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما
ما نسب اليه من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا الا عند
وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر ان انت طالق
قبل الدخول بمنزلة من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا على ان اليمين انعقدت للبر [illegible]
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيتخلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان الملك يتحقق عند وجود السبب قطعا وقوله لا قبل النكاح محمول على نفي التنجيز والجواز [illegible]
عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة الا
التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين
سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد سببا للكفارة انما تنعقد للبر والكفارة انما تجب
على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني بان الوجوب ينفصل
عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المالي غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء
بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء
في البدني وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا
على الحكم اما الاجل فظاهر فان ظهور المطالبة حكم مستفاد تاخيره من دخول الاجل على الثمن فالاجل
انما دخل على الحكم واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار
شرع مع المنافي وانما يثبت الثبات بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن وهي تندفع بدخوله في الحكم

تقسيم اللفظ المفيد الى الخبر والانشاء

الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر
وان الاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع هنا عن دخوله فيه
فيدخل بخلاف البيع **الباب الثاني** في افادته اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب
والحرمة ونحوها اللفظ المفيد مطلقا اى سواء كان مفيدا للحكم الشرعي او غيره اما خبر
ان احتمل الصدق والكذب بمعنى احتمال الخبر الصدق والكذب هو ان لا يأبى مفهومه عن
نسبة واحد منهما اليه سواء امكن ذلك في حد نفسها او لم يمكن لخصوصية فيه او في المخبر ومن تنبيه
لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر اذا قطع النظر عن العوارض كخصوصية المخبر
او انشاء ان لم يحتمل انما اطلقه لعدم اختصاص الحكم الآتي ذكره بالانشاءات الشرعية

مطلب في كون صيغة الماضي اولى في العقود

على صيغة الماضي من الخبر اكد اى من الانشاء على صيغته لما فيه من الاشعار بانه امر او نهي
فامتثل فاخبر عنه وهذا وجه كونه ادل على الوجود ينتقض بمثل قوله عم يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب
او الندب وواحد منها لا يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اى من اقسام الانشاء ههنا الامر والنهي

مباحث الامر والنهي

فالامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض الحد المذكور
طردا بقوله افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قوله ليفعل استعلاء والمعتبر امارة القاهرة
من الهيئة العارضة للامر عند الخطاب واحترز به عن قوله افعل دعاء والتماسا وانما لم يشترط
العلو كما اشترط المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء وفيه نظر لان الكلام في
الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو في حده لا في الامر اللغوي المطلق
عن القيد المذكور ولا الامر العرفي المناسب له اعتبار الثاني دون الاول والنهي قوله لا تفعل
استعلاء والمعتبر كما سبق فلا نغفل ولفظ الامر لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا
وهو مسمى الامر والمراد ههنا الاسم المركب من ا م ر حقيقة في القول بمعنى انه موضوع له بخصوصه وانما قيل
في هذا القول لما عرفت ان في قيد الاستعلاء خلافا فلا يصح قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين
ظهور من قال انه مشترك بين القول والفعل معنى قول الآمدي في احكام الاحكام انه احداث قول مخالف
للاجماع مجاز في الفعل لم يقل من الفعل لان المراد المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلم المصري

عنه

عند الجمهور لا لصحة النفي اى ليس ذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن فعل ولم يقل افعل ان يقال انه ما امر
لعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه على ان الامر الذي هو اسم ليس بحقيقة في الفعل بمعنى الشأن
دلالته على ان الامر الذي هو مصدر أمر لا يطلق حقيقة على الفعل الذي هو مصدر فعل فلا يلزم
من ثبوت هذا ثبوت ذلك بل لانه اى لان المجاز خير من الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على تقدير
في موضعه وعند البعض حقيقة فيه اى في الفعل ايضا فما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على

المجاز خير من الاشتراك

الايجاب في فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو الامر
حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله قلنا المراد به اى بالامر المذكور في قوله
بدلالة السباق وهو قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوا فيما امرهم به والتجوز في الرشيد لازم على كل
حال وعلى الفرع اى احتجوا على الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي
لم يقل اصلي لان فيه حرجا عظيما واستفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة لا ايجاب فعله عم لان فيه تسليم
مدعى الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر وانما احتج
الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان المراد من الامر في دلائل الايجاب
اى النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر للايجاب هو القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل
اما في غيره قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستقف عليه واما فيه فلان القول مراد
بالاجماع يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم انما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى لان الامر فيه
والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد اى لا يجوز ان يراد ذلك او لا يجب على اختلاف الاصلين وعلى
كلا التقديرين لا يتم الاستدلال وللخصم ان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف
لجواز ان يقول وجوب الدلالة على الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل لها وجه آخر وهو كونه
الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المصنف هذا الاحتمال ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موضوعا
للاصل لا لان اللفظ كاف في المقصود لانه في حيز المنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة هو
الوضعية التي هي من خواص اللفظ ووجوب الدلالة على المقصود في الجملة في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي الاصالة
المذكورة وللخصم ان يقول لا نسلم انا نقول بوضع الفعل الواجب للايجاب ولا ندعيه بل نقول فعله عم
اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا اختصاصا به يوجب الايجاب بدليل دل عليه ذكر قطع المصنف عن هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله

صوم وصال وخلع النعال

اى يبطل القول بكون فعله عم موجبا كفعله بان وجه كان ارتكابه على الاصحاب صوم الوصال روى
انه عم واصل فواصل اصحابه رضوان عليهم اجمعين فانكر عليهم وخلع النعال روى انه عم خلع
نعليه فى الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم مع انه
فعله ولو كان فى جنس فعله موجبا لما انكره على من يتبعه فى فعله ظانا انه موجب بل كان صحيح ان
يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكرت كه الالزام بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا
لما فهم الصحابة منه الايجاب لان فهمهم ذلك غير مسلم كيف وقد خالفوه فى البعض وذلك معارض
راجح اذ فى الموافقة احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره المحققون فى شرح المختصر
وموجب صيغة الامر اى بقول وموجبه ولا موجب الامر لان الكلام قبل هذا فى لفظ الامر
عند الواقفية وهم فرقتان على ما سنقف عليه التوقف حتى يبين المراد لعدم العلم بانه وضع
للوجوب والندب هذا عند الاشعرى والغزالى وجماعة من اولشيوع استعماله فى المعانى
هذا عند ابن شريح من اصحاب الشافعى الموافق للشيعة فى القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول
وهى سبعة عشر الاول الايجاب كقوله تع اقيموا الصلوة الثانى الندب كقوله عم فكاتبوهم
الثالث الارشاد كقوله تع فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم لابن عباس كل مما يليك الرابع
الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار وهو ابلاغ مع تخويف نحو قوله
تع قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله تع السابع
الاكرام نحو ادخلوها بسلام الثامن التعجيز نحو فاتوا بسورة التاسع التحقير نحو ذق انك انت
العزيز الكريم الحادى عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا الثانى عشر الدعاء نحو اللهم
اغفر لى الثالث عشر التمنى الا ايها الليل الطويل الا انجلى الرابع عشر الترجى والبيت المذكور
يصلح مثالا له اذا قطع النظر عن تخيل شوقه الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر
التكوين نحو كن فيكون السابع عشر معنى الخبر كقوله عم اذا لم تستحى فاصنع ما شئت اى صنعت قلنا
لما كان حاصل الاستدلال انه يقال ان فى الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف ابطله بطريق النقض
الاجمالى بقوله لو وجب التوقف هنا لوجب فى النهى لانه ايضا مستعمل فى معان وهى التحريم كقوله تع

لاتاكلوا

٤٨

لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمن
تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسالوا عن اشياء ومنه الشفقة نحو النهى
عن المشى فى نعل واحد واتخاذ الدواب كراسى وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا
واليأس نحو لا تعتذروا ثم بطريق النقض التفصيلى وهذا بوجهين احدهما ما ذكره بقوله و
لو وجب التوقف بالاحتمال لبطل الحقائق اذ ما من لفظ الا وله احتمال قرب او بعيد من نسخ
او خصوص او اشتراك او مجاز فلو اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة لبطل دلالات
الالفاظ على المعانى الوضعية وللخصم ان يقول ان الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن الدليل
على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال على اختلاف الاصلين فاين هذا من احتمال
الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق والثانى ما اشار اليه بقوله ولم ندع انه محكم يعنى
ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى الاول بل ندعى الثانى ثم بطريق
المعارضة بقوله ولان النهى امر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور فى النقض الاجمالى
لان هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل تقريره لو كان موجب الامر التوقف
لكان موجب النهى ايضا التوقف ضرورة ان النهى امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واللازم باطل
اذ لا يبقى فرق بين قولنا افعل ولا تفعل والفرق ظاهر وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واقول
وفيه بحث اما اولا فلانه ان اريد بقوله النهى امر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فى عدم صحته فى حد نفسه
لا يناسب المقام اذ توجيه على تقدير صحته ان يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الامر التوقف او لا و
ان اريد المبالغة فى استلزام للاول للثانى فالتقريب غير تام اذ لا يلزم ح عدم الفرق بينهما لجواز ان يكون
فى الملزوم خصوصية يزول بها ما فى اللازم من منشاء التوقف واما ثانيا فلان اللازم عدم الفرق بين
الامر والنهى فى ايجاب التوقف وهذا غير محذور لان الخصم لا يفرق بينهما ح الموجب كما ان الجمهور
لا يفرق بينهما فيه انما المحذور عدم الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور
وعند العامة اراد العامة المقابلة لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة موجبه احد المعانى
المذكورة لم يقل موجبه واحد لعدم اختصاصه بالعامة فان القائلين باشتراكه بين الاثنين او الثلثة
معنى يوافقهم فيما ذكر اذ الاشتراك خلاف الاصل اما اذا كان لفظا فظاهر واما اذا كان معنى فلانه يلزم

مطلب في تفصيل الاقوال

معاني نهي

يلزم ح ان لا يوضع للوجوب والندب وهما من اعظم المقاصد لفظ خاص واللازم فاسد اذ الاصل
في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا وجه كونها اوسع اللغات وهو الاباحة
عند بعضهم لان لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة والاصل عدم الوجوب بالبراءة الاصلية
وفيه نظر اذ كون الاباحة ادناه المتيقن هم فان الامر قد يكون للاذن في حرام دفعا لحرام
فوقه وقد حققناه في اول كتاب الطلاق من شرح اصلاح الوقاية والندب عند بعضهم اذ لا بد
من الترجيح اي ترجيح جانب المطلوب وادناه الندب والاصل عدم الوجوب لما مر والوجوب
عند الكثر لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
يفهم من هذا الكلام خوف اصابة العذاب بمخالفة الامر اذ لا ذكر للخوف في قبح التحذير فيكون المامور به
واجبا اذ ليس تركه غير الواجب بمظنة لخوف العذاب ولقوله تع ان يكون لهم الخيرة قال الله تع
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضا، تمام الشيء
قولا او فعلا وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة عن المؤمنين فتعين الاول والامر مصدر من غير لفظه او
حال او تمييز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل
على انه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحة وح يثبت الخيرة وعلى تقدير
ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى فظهر ان المراد هو القول وبعد عليه ان القضاء ليس الحكم بل
بل الزام والامر بمعنى الشيء كما في قوله تع اذا قضى امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله شيئا ينتفي الخيرة وح لا محل
للاحتجاج وقوله تع ما منعك ان لا تسجد اي عن السجود ولا زائدة يدل على ذلك قوله تع في موضع آخر ما منعك ان
تسجد والاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امرتك اطلق الامر فدل على انه
عند الاطلاق للوجوب وقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو حقيقة
ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة
والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات او تمثيل ذهب الشيخ ابو منصور وعامة المتأخرين
الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول فيكون الوجه اي على التقديرين المذكورين
مراد بهذا الامر اما على الاول فظاهر لان معناه كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني فمبناه اي
بنى التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجوب
مقصود

مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل وكذا يكون الوجوب مرادا في كل امر الله تع لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
الا انه اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعدم الاختيار لم يثبت محافظة على فائدة التكليف وثبت الوجوب لانه
نص الله وغير هاتين النصوص كقوله تع افعصيت امري وقوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
وللعرف فانهم لا يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء يستدلون بها اي بصيغة الامر
على الوجوب من غير تكبير والجواب بصرفها عنه ليس بتكبير بل تعذير مسئلة وكذا بعد الحظر الامر
من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يدفع الوجوب لان يرفعها اعم منه والعام لا يدفع الخاص
فيثبت لوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
اصل الطلب فرض فمنصرف الندب قيد وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في واذا حللتم فاصطادوا
يثبت ذلكما اي الندب والاباحة في الآيتين بالقرينة وهي الطلب الرزق عقيب الفراغ عن الصلوة و الاصطياد
عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وايضا ما ذكره معارض بقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب فيتعارض الايات
فبقي دليلنا سالما مسئلة لما كانت هذه المسئلة من فروع ما قدمه من الامر للوجوب صدرها بارادة
التوبيخ فقال فارادة الندب والاباحة به بطريق الاستعارة بمعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب كون الامر حقيقة
في الوجوب فقط ان يكون مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصر مبناه على اصطلاح خاص
في المجاز بزيادة قيد على ذكره القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى الحقيقي فالنزاع
في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب البعض واختاره فخر الاسلام لفظي
والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب
والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء الشيء لا بد ان يجامعه والتاويل من جانب هذا
البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة عند استعمال الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك
بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما يثبت هذا
لعدم الدليل على حرمته بعيد اذ لا ارتفاع للنزاع من البين لان من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب
والاباحة تمام معناهما وعلى التاويل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما

بعض معناها فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان مثل هذا التاويل في الخلافيات يفضي
الى تجهيل المتخالفين فلابد من تصنيف واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك لانه ان اراد
نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام على تقدير التجوز ومداره على الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا
وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان المنفي هو الدلالة وضعا لان الدلالة المطلقة الشاملة
لها ولغيرها المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي ثم يبتنى
على الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فيبقى احد
هما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا يبقى الجواز الثابت في ضمن الوجوب بعد انتسافه فلا يكون مجازا لان من
دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز
لا يصير اللفظ مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز في الحال
واحد وهنا لان بقاء ذكر الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن استعمال اللفظ فيه بخصوصه

فصل

الامر المطلق عن قرينة العموم والتكرار وعدمها عند البعض يوجب العموم والتكرار اي عموم الفعل
شمول افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى ويفترقان في مثل طلقي نفسك للجواز ايقصد العموم
دون التكرار لان الفعل مختصر من الطلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم هذا بيان ايجابه العموم واما ايجابه
التكرار فبيانه بما ذكر بعده من تمام التعليل بمجموعها لا بكل منها فلذلك لم يفصل بينهما باعادة ارادة التعليل
وسوال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم التكرار من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه
فسال وفهمه حجة لانه من اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور الكتفاء
بانتهاضه مما سيأتي من تزييف حجة الشافعي واجاب بمنع جزئه الثاني بقوله دلالته اي دلالة سوال المذكور
على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن تعيين احد المعنيين انما يكون اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به
القايل بالاحتمال دون القايل بالايجاب وعند زفر والشافعي يحتملهما اي يحتمل بحمله لما عرفت ان ما عدا العموم
التكرار في محل الخلاف الاتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بهما مع ايهما يحصل ولا يتقيد بواحد منهما
دون الاخر قلنا لا ينفي ما ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني ما ذكر انما يدل على انه لا يدل عليهما بالمادة ولا يلزم منه
ان لا يدل عليهما بالصيغة وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تعالى وان كنتم

جنبا

ان كنتم جنبا فاطهروا او خص بوصف كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فحينئذ يوجب اي
التكرار حتى لا ينتفي الا بدليل لان الاستقراء دل على ذلك يعني ان استقراء اوامر الشرع من الجنس المذكورين
دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص قلنا لا نسلم يعني لا نسلم دلالة الاستقراء عليه والتكرار اللازم
انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من تعليق والتخصيص بعضا اي بعض اصحاب هذا القول ان
يثبت التكرار في ان دخلت الدار فطلقي نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور
فلذلك لم يذكر في معرض النزاع له وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا
يقع الا على الواحد حقيقة وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف فردية الاني ذكره او حكما
وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق جنس من اجناس التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات
لا يمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يذهب عليك ان تقرير حجة الشافعي
قد تقدم الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد المحض على خلاف ما صرح به العلامة
الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان يقع موقع مرتوقين لانه مصدر
ففي طلقي نفسك بتعيين الثلث لم يقل يوجب لان الايجاب من خصايص اوامر الشرع على المذهب الاول
ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني ويقع على الواحد ويصح نية الثلث فقط اي لا الاثنين
للاثنين لما مر على المذهب الرابع واما المذهب الثالث فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما لا ايراد به كل الافراد اي كل افراد القطع اجماعا فيراد الواحد اي يتعين ارادة القطع الواحد
بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل على قطع اليسار لقايل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع
اليسار عبارة لكن فيه دلالة عليه دلالة بناء على تكرر الحكم بتكرر السبب ولا مدفع لذلك الا بان يقال
دل قراءة ابن مسعود على ان المراد من الايدي الايمان وفيه اذ ح يضيع التمسك بالاصل الذي تقدم ذكره

فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا
كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت يكون بالسبب والامر معرف له غالبا وقضاء وهو تسليم مثل
الواجب والاختصاص له بالموقت على ما نقف عليه في القضاء الشبيه بالاداء وانما لم يقل من عنده
لان الدين قد يقضى تبرعا وفيه نظر لان القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب
ويطلق كل منهما على معنى الاخر مجازا شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة

الامر المطلق

في ايجاب الامر العموم والتكرار

العامنا هذا ام للابد

رتق

فصل الاتيان بالمامور به

والقضاء يجب بموجب الاداء الآن وجوبه انما يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت
في وقتها وبمحلها فغاية الشرف سواء كان شرف الوقت او شرف المحل لا يعرف مثاله اى الجابر للشرف
الا بنص لم يعقل لا يعرف لمثاله الا بنص لان الظاهر بهذا ان يكون كلامه في القضا بمثل غير معقول وكلام
في القضا بمثل معقول فلا ينتظمان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا يعرف وجوبه وجوب القضاء بما عرف
وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت والمحل وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات
الا شرف الوقت بالطبيعة سوى الاثم ان كان عمدا لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وقوله عم من نام عن صلوة اى غفل عنها نائما او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية
والحديث على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت واما ان شرف الوقت فالنصان المذكوران
ساكتان عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم على المريض مع ان جواز الترك مجمع عليه وهو الوجوب
مشكل وكذا الحال في صلوة النائم واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول اى ثبت ان خروج الوقت
غير مسقط فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة واجبة بالسبب
والنقصان فيه تغير المذكور ان الاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب دخل مقدر
تقديره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكرنا انما ثبت بنص جديد وتقرير الجواب
ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا عيب به للدخل المذكور فيه ولذلك لم يتعرض له في الجواب وفيه نظر
لما عرفت فيما سبق ان الخلاف في الحاجة الى نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا الايجاب ابتداء فان قيل ينبغي
ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الواجب بالنذر في رمضان آخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر
الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به والقضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر الموجب له اوجب صوما
به لكنه سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اى الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه
الا بوقت مديد ليس المرء يعيد بعده عاد السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا كما انه يكون للاعتكاف
فوجوب القضاء مع سقوط شرط الوقت اوطر وجوبه مع ثبوته او عند سقوط يجب صوم مقصود وهو افضل
من شرف الوقت لان ما فات بفوت شرف الوقت من الزيادة وهي افضلية صوم رمضان على ساير الايام مشوب
بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم المقصود فلما فات رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما
ذكرنا من الموت قبل رمضان آخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذكر النقصان المحيي بتلك الزيادة ايضا

وفيه نظر

وفيه نظر اذ موجب ما ذكر ان لا يتادى بشرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتادى به على ما ذكر في الكشف
والاداء اما كامل ان بالوصف الذي شرع كاداء الصلوة في الجماعة او قاصر ان لم يكن به كاداء
منفردا او مسبوقا فانه يذكر على تفاوت القصور زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء
كاداء بها لاحقا فانه اداء في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرامه من الامام خلف الامام
حقيقة بمثله خلفه حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام
بنية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين ان فرغ الامام قبل اقامته اعتبارا لشبه القضا
فان القضا لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا وكذا اى يتم اربعا ايضا ان تكلم اى تكلم ذلك المسافر سواء كان قبل فراغ الامام
او بعده لانه اداء حيث وجب عليه الاستيناف والمستانف مودى من كل الوجوه فيتغير بالاقامة
المعترضة عليه وكذا ان كان ذلك المسافر مسبوقا لان النية اعترضت على قدر ما سبق به وهو مودى
من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه في الامام حتى يكون قاضيا بخلاف اللاحق فانه ملتزم
اداء جميع الصلوة مع الامام فهو في المقدار الذي لم يوده معه لسبق الحدث قاض ولهذا اى للفرق
بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق ولا يسجد
للسهو في القدر الذي لم يصل مع الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه منفرد فيما سبق به وقيل
ويسجد للسهو والقضا اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم و كالانفاق
للحج ان لم يتبرع عن الآمر في ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق و
المماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بالعرفة ورمي الجمار
والاضحية وتكبيرات التشريق فانهما على صفة الجهر لم تعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء
قال الله واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا صفة
الجودة اى اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة الجودة لما ذكر فان قيل اعتراض على قوله وكل
ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص فلم اوجبتم القربة في الصلوة بعد فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية
اذا فاتت الصلوة له والفدية ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فانها

من نام عن صلوة

القضاء لا يتغير بالاقامة والسفر

الفرق بين اللاحق والمسبوق

الزيوف

الشيخ الفاني

ليسا عقليين معقولين لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما والامام السرخسي اورد السوال على قولهم الفدية
للصوم مثل غير معقول وقرره هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم ولو كان ذلك
غير معقول المعنى لم يجز تعدية حكمه الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا الفدية في الصلوة وما قطعنا بجوازها
ولكن امرنا بها احتياطا لاحتمال التعليل في الصوم فانه يحتمل ان يكون فيه معنى معقول ولا يقف عليه ففيه اتيان
بالمندوب او الواجب ونرجو القبول نص على هذا محمد في الزيادات وهذا استحسان منه ومن هنا انكشف
سر وهو ان لنا حكما مترددا بين الوجوب والندب وجها للاستحسان عن الادلة الاربعة المشهورة وفي الاضحية
عطف على ما بين من جهة المعنى اي قلنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية التصدق بالعين او القيمة
في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين لمخالفة
لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية الى الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ
الذنوب والاثام وتحقيقا للضيافة الله تعالى فان بالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى بالطيب على ما عنده على
ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت في مورد النص الذي فاه المتعلقان
بالفعل المنفي وعلمنا به بعد الوقت احتياطا يعني لما احتمل ان يكون نقل الاضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق لم
نعمل في الوقت بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او بالقيمة في ايام النحر لقيام النقل الوارد بالتضحية
وبعد الوقت علمنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا ايجابا بالرأي في موضع الحاجة الى النص
ولا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فلهذا تفرع على قوله وعلمنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل التصدق
بالعين او بالقيمة الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا
وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا
كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة
لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لمكان
الانحناء فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الى نحو يعني على ما في قوله ع م من ترك كلا اداء
عيا لا فالى والادلة الكاملة كرد عين الحق في الوصية وتسليمه في البيع والقرض والسلم لما وجب بعقد القرض
او السلم بدل القرض والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا
في بدل القرض والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما كما

اذا كان حاملا او مريضا حتى اذا تلف بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا اي الشغل بالجناية
او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما يرجع بنقصان العيب وكاداء الزيوف
لم يعلم اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد للتمكن من رد المقبوض لا يكون الاداء قاصرا حتى لو هلك
عنده بطل صفة اصلا عندهما لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف ولا بمثل الوصف منفردا
خلافا لابي يوسف فانه قال يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا امهر اباها فانه مستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجب قيمته لها على الزوج ولم يقض بها القاضي
حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين ما سماه تسليمه اي تسليم الزوج له اياها اداء فلا يملك منعه اي اذا طلبت المرأة
من الزوج ان يسلمه اياها لا يملك ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال صلى الله عليه وسلم الا تجعلين لنا
من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل
الملك موجب العين حكما ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان نظرا الى شخص واحد او الى
شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف لكونه مملوكا من حيث الذات فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل
المجموع الماخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذا وقيدا او قيدا بالعين هذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم
الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك اعتاقه اي اعتاق العبد وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها او
ان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اي حق المرأة في الاب ومن الاداء القاصر اداء
طعام الغاصب عين المغصوب للمالك جاهلا يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي ولم يوجد في كتب
اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما يأكل الانسان في
موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لا يعد
كما اذا اعتق المالك المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل الخصم
والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل اذ لا مثل لها لان الحق
في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فمن قطع اليد ثم القتل اي لو كان القاطع
والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء يخير الولي بين التطعيم القتل وهو مثل كامل وبين القتل
فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطعه اي ليس للولي بين ان يقطع بل له ان يقتل لانه يقضي بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى

والاصل في العبادات المالية التصدق

في الركوع شبه بالقيام القضاء بشبه الاداء

مطلب تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء وحكما

قصة بريرة مع الرسول عليه السلام

مطلب العادة المخالفة للديانة لغو

لا الفعل بحكم النص فاذا اختص الية بان قتل متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص في قطع اليد في موجب القتل
وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بشيء الا ان الاول
ثابت شرعا والثاني حقا فصار كما اذا قتله بضربات والحاصل ان الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه ولابي
حنيفة ان ماذكر من ان القتل اتم اثر الفعل فاتحد الجنايات فيتحد من وجههما من حيث المعنى اما من
الصورة فجزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو
القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة
في دية الشعر وبهذا لان الدية جزاء المحل والقتل وقد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا اتمامه دية كما يتم
قال ابو يوسف وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهنا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما
لا يجب اي القصاص بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها جواب عن قوله كما اذا قتل بضربات واذا انقطع المثل تجب القيمة
يوم الخصومة اذ ح يتحقق العجز الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب
وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل معقول كالنفس تقضى بالمال المتقوم فلا تجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية يخير بين القصاص واخذ الدية وانما نشأ اي المال
عند عدم احتماله اي القصاص منه على القاتل بان يسلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له
مثل لا يقضى الا بنص فقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها هاهنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن
المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا يتقوم بلا احراز والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة اليه
لا يتصور في المنافع لم يبق ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه مناقضة فان فان عدم بقاء العرض محل
الخلاف بين العقلاء ولم يقل حجة قاطعة الخلاف وانما يرد عقد الاجارة على المنافع باو العين مقامها جواب
تقديره ظاهر فان قيل بل متقوم في عقد النكاح لابتغاء البضع به اذ لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم لقوله
ان تبتغوا باموالكم تجوز بمنفعة الاجارة فهي في نفسها كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود
العقد عليه قلنا المستشوان يقال ان تقومها في العقد لضرورة العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه
لانه قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال
الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس للضرورة
صحة قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى يعني لا نسلم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما بل نص

متقوما

مطلب وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص

الاحراز

عدم بقاء الاعراض محل الخلاف

متقوما بالرضى الذي به يتم العقد بخلاف الغصب لما مر اذ لا تقوم بلا احراز فلا قياس عليه يشتمل على معنيين
احدهما انه لا قياس تقوم المنافع بالغصب في العقد والثاني انه لا قياس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب
على كونها مقابلا به في العقد ولهذا اي يكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس
على المعنى الاول او للفارق وهو الرضى بهذا دليل على بطلان القياس على المعنى الثاني فان له اثرا في ايجاب المال
مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع نوع آخر على الاصل المار ذكره و
صورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي به ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولاي
ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا ولي القتيل شيئا الا الاستيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء والتشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء
حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة
فكانها اصل ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيتخير من
القيمة فانها ادى تجبر المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال بمجرد العجز عن الاصل لا يتحقق اصالة البدل
طريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء تداركه دفعه بقوله والواجب من الاصل
الوسط يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه قضاؤها يشبه الاداء **فصل** لا بد
للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله لان الشارع حكيم لا يأمر بالقبيح
قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات
كالاسر دليلا وعرفنا انه ثبت حسنه في العقل وموصلا لم يوقف به بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا ويقابله القبيح بمعنى كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران
لا خلاف بثبوتهما عقلا احدهما كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان
وهو عند الاشعري لا يثبتان بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبيح وايضا فعل العبد اضطراري لا
اختيار له فيه والعقل لا يحكم استحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك تجوز
كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة
على نهج الصواب لانه مالك المأمور على الاطلاق يفعل على ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله بالقبيح

مطلب معنى الحسن والقبيح

مذهب الاشعري

فالقبيح عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه مالم ينه عنه كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع
وهو معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها
ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل
للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به عرف حسنه وقبحه ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا او تركا شرعا او
عقلا او ما يحمد عليه وعلى هذا يختص الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر ما ليس للمتمكن منه ومن

ما كان حسنه بالشرع لا سبيل للعقل في معرفة حسنه

العلم بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا بقبح وبقيد
العلم عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله و
على هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على كلا التفسيرين لا يتناول الا الحرام والمكروه
والمباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبيح دون الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق
من القيل والقال فموضعه كتب الكلامية ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه ذيل المقال ووا
فقهم اي وافق المعتزلة بعض الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب
لاجله او يذم ويعاقب لاجله يكون لذاته او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا انما قال لانه لا خلاف
في انهما يعرفان شرعا واستدلوا بان وجوب تصديق النبي الثابت نبوته باظهار المعجزة في جميع ما اخبر

في طعن صاحب الكتاب المقدمات الاربع

ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف والا اي وان لم يتوقف جميعه عليه يكون
وجوب تصديقه عليه السلام في بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب لئلا يبطل امر النبوة فاذا لم يكن شرعا
يتعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان اول
ما اخبر به النبي عليه السلام ان يتوقف على الشرع يلزم الدور اي توقف الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف
عليه نصا آخر والا يلزم ان لا يكون ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا
فيكون حسنا عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق
حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول امتثال اوامره عليه السلام ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف
ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره وان وجب عقلا فهو المطلوب بان وجوب تصديق النبي

مطلب في حرمة الكذب على النبي

في جميع ما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في
جميع ما اخبر به ان ثبتت شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت
عقلا يلزم قبحها عقلا ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا والجواب عن

مطلب في لزوم الدور عند توقف ما اخبر به على الشرع

الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع
لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع اما بمعنى استحقاق
الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديقه في كل ما اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب

مذهب المعتزلة

عن الوجه الآخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبيح مطلقا اما على الله تعالى
فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالفعل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن
والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير
ان يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال

مذهب اهل السنة والجماعة

عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما شاء جاعل بعضها حسنا
وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء متعين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد
وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرفها بخلق الله تعالى العلم
بها اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام او قبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
بالنظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند الماتريدية انما قال
ذلك لما تقرر انها عند الاشعري لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا طريق للعلم بهما الا من جهته واما ان حصول
العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة فخارج عن مبحثنا هذا ولا يتعلق لغرض الاصول لا لكلامي
والمأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان ثبوت الحسن
لذلك المعنى موقوفا على اثبات الشرع او لا فالتقسيم المذكور يتمشى على الاصلين المذكورين وذلك الغير
اما ان يكون جزء المأمور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة مخصوصة
او غير صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد
فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى والاعلاء خارج عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه حسن للصلوة

لا مشاحة في الاصطلاح

مفهوم الجهاد

معنى قوله شكر المنعم حسن

معنى الايمان عند الحنفية

مطلب التصديق هو المعتبر

مطلب في عدم القدرة على الاقرار بعد التصديق

وهي خارجة عن مفهومه غير صادق عليه والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن بعينه والحسن بجزئه والثاني
انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام وكذا القبيح كما يأتي امثلته في فصل النهي باذن الله وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه
اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد
الا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلوم وجودها وهي لا يكون حسنا الا لمعنى في نفسها
او لغيرها والفرق بين الجزء الصادق والخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء
وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما عبارة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على عبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى
داخلا في هذا المفهوم بل يلازمه في الخارج فيكون لازما لا جزءا، او لا تأتي لهذا التفصيل في ما قيل في نفي الحسن والقبح
العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلفت بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات
يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة
نبي من ظالم لان اندفاعه بان يقال ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع
المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول مقومة لارتفاعه والحسن او القبح لذاته
هو الانواع لا الجنس فقط وهذا امر آخر وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يقبل سقوط التكليف
كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال ولا كذلك سائر الافعال فان عمل الاركان ثم تخلف واختلافه واعلم ان المنقول عن
علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها
الكتب الكلامية فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة ركنية حالة
الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبارا لجهة بتعيينه في حالة الاضطرار
كالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج شبه انه يكون
حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكون الفقير والبيت وان كانا مستحقان
والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة بمعنى الزكوة والحج اذ العبادة حق الله
خاصة

مطلب النفس مجبولة على المعصية

الحسن لمعنى في نفسه نوعان

خاصة والنفس مجبولة على المعصية النفس بحسب الفطرة وان كانت محلا للخير والشر الا انها للمعاصي
اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر صبي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق
فلا يحسن قهرها نظرا الى هذا فارتفع الوسايط اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا محضا لله تعالى وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة
لا يقال ان اريد بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او جزئه لا يكون الزكوة وامثالها
من هذا القسم لما يتعين ان حسنها لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد به كون الفعل مأمورا به
فينطبق على مذهب الاشعري فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله لا يكون
ثبوت الحسن لذينك المعنيين ما ثبات الشرع لا باقتضاء ذاتهما لانا نقول قد اثبتنا فيما تقدم اولويته
على اصل الماتريدية ايضا وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك
الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو
حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به وايضا لهم ان يقولون ان
كل ما امر به الشرع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله هو وامتثال امره حسن لذاته
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان يكون حسنا لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور كالايمان والصلوة
ونوع يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان
لاجل كونه مأمورا به وبما ذكرناه من قيد النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع
الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم نوعان تباينان بحسب المفهوم والاعتبار فلا ينافي
تصادقهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل
الشرع دون الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها
فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه لا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا تقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست
جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة وليس لهم ان يقولون ان لا يجعل صفة حسنها كونها مأمورا بها بل يستدل
بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه
اذ لقائل ان يقول نسلم ان الامر بالزكوة وامثالها امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير

الثاني

وهذه حتى يشترط فيه الاهلية الكاملة ان العبادات يشترط لها الاهلية باذن الله واما
والحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة
عن السعي والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة
مفتاحا لها الى النية لان المحتاج الى النية وصف وهو كونه عبادة لا ذاته وهو كونه طهارة و
واما قايم بهذا المأمور به كالجهاد ولاعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت فان اسلم
الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت سقط عن الباقين ولما كان المقصود
يتادى ببعض المأمور به كان هذا الضرب الاول شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه
وذكر انه لا شك في ان المأمور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج
كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله
فان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما وليست مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا تغاير بينهما في الخارج
وهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي من غير
انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم اي من الذي لا يقبل سقوط التكليف
من الحسن لمعنى في نفسه وانما يعرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لزم ان يكون الامر المطلق للايجاب لان في الندب نقصانا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر
فالامر الايجابي مقتضي للحسن الكامل فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون
الايجاب بحصول الفعل ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية
بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه هو لا يقبل سقوط التكليف وفيه بحث
وهو الاصل في المطلق ان يجري على الطلاقه على ما تقدم بيانه والكمال والكمال فيه ولذلك يشترط فيه
الانداد في التحليل وكونه يوجب ذلك ايضا اشارة الى ان الحسن لمعنى في نفسه يعني انه اتيان بالمأمور به
والحق انه لا دلالة في هذا الوجه على عدم احتمال سقوط التكليف به ولهذا لم يتعرض به في ساير الكتب وانما
قال في الاول يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو ان المقتضى
مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا
بالمأمور به فقال الشافعي تعالى ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره الامر بالجهة يوجب صفته حسنا وان لا يكون المشروع

في ذلك

الوضوء وسيلة

جهاد

مفهوم الجهاد

اقتضاء الامر الايجابي للحسن الكامل

خاصه

الاستدلال بالكمال

الفرق بين الاقتضاء والايجاب

في ذلك اليوم الاسى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة اي لم يامر بها
عينا بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر
علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا
بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور
الظهر الخلاف بيننا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز
عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر
الآن ينتقض اذا صلى الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في المتن

فصل التكليف بما لا يطاق جائز اذ لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح منه شيء خلافا للمعتزلة بناء
على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه نحو قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا لان دلالته على عدم الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
لا يجوز والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لانا نقول ان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم
التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما يلزمه من عدم الواجب تعالى غير ممكن فامتناع الكذب
من الله تعالى لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله بعدم وقوعه واحتجاجهم بانه لا يليق الحكمة مبناه على
رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة في تكليف ما لا يطاق عدمها
في الواقع الا انه غير واقع للنص المذكور يعني قوله تعالى لا يكلف الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
اما في الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق فباتفاق الجمهور من الاشاعرة والماتريدية
خلافا لمن تمسك بتكليف ابي لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى الاشعري وقد وقع ما فيه امره تعالى
انه مكلف بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في انه لا يصدق
وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات قلنا لا نسلم انه عليه السلام اخبر انه لا يؤمن قطعا وغاية
ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه قطعا في
لا يمتنع تعذيب المؤمن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يؤمن
كذا قال الآمدي ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به حتى يلزم المحذور
المذكور فان المراد من الثاني الاحكام التبليغية والاول اعم منه واما في الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير

صلوة الجمعة

تكليف ما لا يطاق وعدم لزوم الكذب والخلف من الله تعالى

ممتنع لذاته

احكام تبليغية

ممتنع بالغير

مطلب في تأثير قدرة العبد جبر وقدر

فقد شرط وجود مانع فقد عرفت فيه الخلاف الا الاشعري من قوله ان القدرة مع الفعل وآما افعال العباد

مخلوقة الله تعالى بسبب تكليف المحال اليه والا فهو لم يصرح به وعلمه تعالى بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه

عن حيز الطاقة جواب استدلال المخالفة في عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقديره ان العاصي مأمور

ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع خلاف معلومه محال والآلزم جهله وايضا اخبر انه لا يؤمن

في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وخلاف خبره محال والآلزم كذبه لان الاخبار

تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتأثير فيه ايجابا ولا امتناعا وما يلزم الاشعري

لا محاره كون العباد خالقا لافعال ان يكون التكاليف كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدية

ايضا للاشتراك في العلة المذكورة واثباتهم لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدي نفعا

لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال و

كما ان له ان يقول في الجواب للعبد قصد اختياري والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد اليه

ثم القصد الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك للاشعري ان يقول في الجواب للعبد كسب اختياري

والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختياري وبعد ذلك يخلقه الله تعالى على حسب العادة ثم القدرة

شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة بانى الفرق

بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل بل هو اى نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما يأتي

في فصلها والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به اى من غير حرج

غالبا وانما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من ادائه

بدونهما نادرا وهي شرط الوجوب اداء كل واجب بدنيا كان او ماليا فضلا من الله تعالى فلذا يصح التيمم

مع العجز والصلوة قاعدا او مومئا معه اى مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا

فعلى هذا اى بناء على اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء

الاخير من الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه وقال الثلثة انما يشترط

حقيقة القدرة للاداء اذا كان هذا الفرض اما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة

على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كان للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد

والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال الاعمى مع ان هذا اقرب

من امتداد

قصد اختياري

المراد بالتكليف بالفعل كسب اختياري

اقسام القدرة

العلة التامة مقارنة للمعلوم

مطلب زوال القدرة بعد الحج لا يسقط وجوبه

مقدار القدرة في الحج

من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في نحو الصور كما في مسئلة الحلوف بمس السماء فانه ينعقد

اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على

على ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا واما القدرة

الحقيقية فانها مقارنة للفعل جواب تسليمي تقديره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء

بل يشترط له وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه حاصل هنا لانها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات

وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة يكون

مقارنة للمعلول كيلا يلزم تخلف المعلول عن العلة اونقول جواب ثالث عن دليل زفر القضاء يبتنى على

نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة

لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم تكليف

ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب

الاول لا بنص جديد ولهذا اذا ملك الزاد والراحلة لم يحج فهلك المال لم يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة

فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر البادليل على انهما من القدرة الممكنة ح لا يشترط

بقاؤهما البقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من الآلات التي هي وسائل حصول المطلوب فجعلهما من القدرة

الممكنة لا ينافي تفسيرها سلامة الآلات والاسباب والميسرة ما يوجب اليسر بعد الاداء على العبد كالنماء

في الزكوة ويشترط بقاؤها البقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر اعترض عليه اولا بانه يؤدى الى فوت اداء الزكوة

فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب

اليسر عسرا بل انما يلزم فوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة

الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول الزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور

في ذلك لانه ما فوت بهذا الحق على احد ملكا ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر وجوب بطريق

ايجاب القليل من الكثير يسيرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين

فيصير عسرا فليتأمل انه الميسر لكل عسير فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف

الاستهلاك لانه تعدى يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي

عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه فان قيل لما شرطتم بقاؤها البقاء الواجب يجب ان يشترط

حديث لاصدقة الا عن ظهر غنى

ظهر الغيب تقدير النصاب في الزكوة

الاستطاعة مع الفعل

بقاء النصاب للوجود في البعض لان النصاب شرط لليسر فلا يجب اى ينبغى ان لا يجب بعدم هلاك
بعضه في الباقي قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبة الكل المقادير سواء يعنى
ان النصاب لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدراهم من الاربعين
سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل ليصير عينا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم
لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الصادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب ولا دلالة فقدر الشرع الغنى
بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي
من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة الدالة للتخيير الكامل وهو التخيير
في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة فقط
بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل التاكيد ولا دلالة فيه على التيسر ولقوله
تم فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان العجز في العمر اذ لا يصح ح النقل لان العجز
المذكور لا يتحقق الا في آخر العمر فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة
في المستقبل اى بشرط القدرة المقارنة للاداء اى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر
انفا كالاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة
لا سابقة ولا لاحقة وذا اى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اى بقاء القدرة
في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة
الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق
يوجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
لم توجد وهي الشرط لما مر ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير
عين فلا يكون كالمستهلك اى متعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر تقريره انه لما لم يكن فرقا بين الزكوة والكفارة
بالمال في توقف وجوبها على القدرة الميسرة ينبغى ان لا يفارق الثانية الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك فالجواب
ببيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من ذلك المال
فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون الاهلاك
تعديا **فصل** المأمور به نوعان مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث

لا يكون

المجموع يفيد القطع عند افادة احاد الظن

مناقشة

مطلب في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

لا يكون الاتيان في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا كالصوم
في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة اما المطلق فعلى التراخي لانه اى لان
الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها يثبت التراخي لان الامر يدل عليه
لان المراد بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد بالامتثال في الحال لا التقييد
بالامتثال في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة واما ان يتصل كوقت
مرادها تكرار الصلوة واما الموقت فاما ان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف
بما لا يطاق الا لغرض القضاء كما وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان
يساوي وح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت
باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وقسم آخر مشكل فانه يتصل ادباوي اى لا يعلم فضله ولا مساواته
والمراد من الاحكام السابقة ايضا ما يجب العلم بها كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء
يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب به وسبب للوجوب استدل على سببية الوقت بوجوه
كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع كقوله تم لدلوك الشمس والاضافة الصلوة
اليه اذ الاضافة المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو ههنا بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا
والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه
وفيه نظر لان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا
كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله كالتاثير
في الاحراق عند اهل السنة لا ايجاد الحكم حتى فلا يؤثر فيه الحادث لان التقديم الايجاب وهو حكمه قديم في الازل
انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره اى الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث فانه تعلق الحادث فلا يوجد قبله
ثم معنى الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان الوجوب المسبب
هو نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو اى الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر
هو الوقت فكان هذا الشيء الظاهر سببا اما اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب
بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني تفريغ الذمة عما اشتغلت به فلا بد له من سبق ذمة

مطلب في الحاصل بالمصدر

وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع
تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا الحال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب
ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاذا اشترى شيا يثبت الثمن في الذمة
وثبوته فيها نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب هذا بيان افتراق الوجوبين بحسب الوجوب
في المال اما بيانه في البدل فعند لزوم القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم
لا نفاء اللزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع على
الاولين في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان
المقصود لزومه بعد زوال العذر على ما صرحوا به لعدم الخطاب ابتداء الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما
في الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر لا بغاية الاولان مخاطبان بان يفعلا بعد الانتباه لانه
يكونان اتيان بعين ما خوطبا به لا بمثله والمغمى من خلافه وما في خطاب المعدوم من التكليف ليس بطريق
التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب
شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فهي
منحصرة فيهما اما بالعقل او بالاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب عين نفس
وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس
الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله
لانه ح اي على تقدير ان يكون السبب كل الوقت وجب في الوقت تقدم على السبب لان تمام السبب ح عند انتهاء الوقت
وان لم يجب فيه تاخير الاداء اي اداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من
صار اهلا في الاخر اجماعا والا لما صح التقدم عليه اي تقديم اداء الوجوب على اخر الوقت لامتناع التقدم على السبب
بل السبب الجزء الذي اتصل به الاداء فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب ناقصا فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد اداه كما وجب بخلاف الاول لانه شرع فيه في الوقت الكامل لان ما قبل
طلوع الشمس وقت كامل لا انتفاء فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا

مطلب فيما يجب قضاؤه لا اداؤه

مطلب في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

ووجب

كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس فان عبدتها يسجدون لها
في هذه الاوقات وكان عبادتهم بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف ما قبل الغروب
وانما لم يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ويؤدي الى ان غربت لان الوقت لما كانت متسعا جاز
شغل كل الوقت لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل مكلفه لما في موقعها فيعفى الفساد الذي يتصل به
بالبناء اراد بالبناء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في البناء
جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر اعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب
بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع
بعض الاداء في وقت الكراهية كما بعد الطلوع وقبل الغروب لا بمجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه
ظاهرا ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر
مفقود في الفجر فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع وانما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع الا انه لا يفسد
اذا تم عند الطلوع ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء يعني ان
موجب الدليل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء كان لضرورة قد تبيناها وقد انتفت
في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الغايت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ثم وجوب الاداء
يثبت اخر الوقت وقبل اخر انما يجب بالشروع اذ هنا توجه الخطاب قطعا وقبل الشروع معلقا على شروعه
لانه الان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى بالواجب الموسع ان
الوقت لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ له وضع الشارع وانما له الاتفاق
فعلا اي اختيار فعل فيه رفق فتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه
غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب
جواب اشكال وهو التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق ينبغي ان يسقط التعيين لان ما ثبت حكم
اصليا نصب على الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد
واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار
رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف
بالوقت فان الامساك عما يدخل في الجوف في الجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم

حد الفساد العصر مع الشروع في الجزء الصحيح

مطلب البينية في الما

واجب موسع من حكمه ومنه

القسم الثاني

تعريف الصوم

وسببه للوجوب لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه من هنا شرطية فيدل على التعليل ولسنة الصوم
فان الاصل الاضافة الى السبب ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب صحة الاداء فرع
الوجوب وقد تراه السبب دائرين الوقت والخطاب فعند انتفاء الثاني يتعين الاول ومن حكمه ان لا يشرع
فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا
اليوم هو لا غير في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره
مشروعا فيه ولابي حنيفة انما رخص لمصلحة بدونه فمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع
للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة هنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع لا يبقى الا
ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان
وجوب الاداء ساقط عنه عطفا على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق ادائه وتسليم
ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان فعلى الدليل
الاول وقوله لمصلحة دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر
انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان
لقي الله وعليه صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيما اذا نوى
النفل لمصلحة دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه
كشعبان يقع عن النفل فهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان وان
الطلوع النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات اذا لم يعرض عن العزيمة واما المريض
اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما وفي المسافر قد
تعلقت بعجز باطن فقام السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح و
الصحيح انهما متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد
المرض لا لحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر مسئلة ابتدائية لما كان
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على العامل كالاجير الخاص فان
منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبته كل النصاب من الفقير بغير النية ولهم اي لاصحابنا

مطلب في نية المسافر رمضان عن واجب آخر

مطلب في الشروع في النفل في رمضان

في الغنية والصوم

نية المريض

في هبة كل النصاب من الفقير

الثلثة هذا يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي
يقصد به العبد التقرب الى الله تع ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره وقال الشافعي
لما كان منافعه على ملكه لانه منافعه صارت حقا لله تع جبرا لم يكن به نفي التعيين كيلا
يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا بحسب العلة
اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي انشاء الله تع وتفصيل ان التعيين واجب لكن
نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد
زيد ولا يفتقر الخطاب في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو متعين لان الوصف لما لم يكن
مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب من اول النهار
لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي
لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا وغلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا
لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان
يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب بمنع قوله والنية المعترضة لا تقبل التقديم ولتقرير الجواب
موقوف على تفصيل الاصطلاح المذكور وهو موقوف بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم
في الزمان المتأخر القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب
بالضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استند به الغاصب المغصوبة فهلكت فادى يثبت
النسب من الغاصب واذا تقرر هذا فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه
على النجز بطريق الاستناد لانه يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية و
والعقلية فلا يمكن الاستناد والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استنادا ونحن نقول في جوابه
انا لا نقول بتقدمها استنادا بل تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية
في اول الليل مقارنة له تقديرا فكذا ههنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديرية لا استنادية
قائمة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية وايضا
للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
اليس البعض الاول يفسد قبل ان يقترنه النية وبعد الفساد يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف

الاطلاق في المتعين تعيين

[illegible]

رجوع القهقرى

الاكثر حكم الكل

لصلوح للصوم فان صار فيه في الاكثر صار صوما ولا فسد ويجب ان يكون ذلك البعض على الحكم
الكل من وجه حتى يكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنيته بعد نصف النهار
وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح انشاء الله تعالى
وذلك ان ترجيح بعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس
اعتبارا بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذات لانه باعتبار الاجزاء
وترجيحه ترجيح بالعرض لانه باعتبار الوصف فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترضه منافي كالاقتران قلنا في التاخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه حرام ونية النفل لغو عندكم فيجب الفرض
وفي غيره ايضا ضرورة اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي
لا دركه اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه فاقام الدليلين على صحة
الصوم المنوي نهارا احدهما ما ذكره بقوله لما صح بالنية المنفصلة الخ والاخر ما ذكره بقوله ولان صيانة
الوقت الخ والثاني يثبت بان صحته ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اي لا تجب الكفارة
اذا افسد وهو رواية عن ابي حنيفة ومن حكمه اي ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل بمقداره اي ببعض النهار خلافا للشافعي
فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وهذا الجنس اي من جنس صوم رمضان صوم
المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب يقع عنه لان تعيينه
يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه
وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع اي
ان نوى واجبا اخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارة والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا له كان الصوم عن عوارض الوقت فلا بد
من النية اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان له الوقت متعين فيكفي
النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على التعيين الوقت فانه يوجب
كونه صائما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع

مطلب تقديم نية الفرض في يوم الشك حرام

من حكمه

القسم الثالث

تبييت

النية في النفل

الاصل

الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب سوال تقديره ان عدم تعيين الوقت
لو كان يمنع التبييت لما صح النفل بنية من النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم
الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اداه بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن
عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره من العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار
وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا للانقطاع التوسع بالكلية
فلهذا جاز اداؤه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا للانقطاع التضييق بالكلية
فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما
الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد ولذلك يثبت الشبه
الثانية على الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند
عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا فقبله الحج مسئلة مبتداة فقال محمد لما كان
الاتيان في الواداء اجماعا على ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف يختص بوقت خاص
والموت في سنة واحدة غير نادر فيتعين احتياطا ولهذا كان التعجيل افضل بخلاف وقت الصلوة
والصوم لانه في مثله نادر لا يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان
التعيين احتياطا لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة اي
ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد شهادته فلا يبطل اختياره جهة
التقصير والاثم بان اداه الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارا
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به
كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اتفاقا
عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام في السنة يصح عليه فيبطل نية التطوع فيبقى النية المطلقة
وهي كافية دل على هذا اي على عدم صحة النفل صحته اي صحة الفرض بمطلق النية وبلا نية لكن اخر عنه
اصحابه وهو معنى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه واما الاطلاق ففيه دلالة التعيين
اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عن اصحابه

القسم الرابع

جواز تاخير الحج وعدمه

فضيلة التعجيل في القضاء

جواز التطوع في الحج مع عدم اسقاط الفرض

بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الوثيقة دليل الامر بالمعاونة والله اعلم

فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام قال الامام
السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد واما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا وهو
مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لما يؤاخذون في تركها وقد دل عليها اي على المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر
الآية قالوا لم نك من المصلين ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يمكن كونها غير معتبرة مع الكفر جواب عما قيل
ان العبادات لما لم تكن معتبرة مع الكفر لا تكون في وجوب الاداء فايدة لانه يجب عليه بشرط الايمان كما يجب
الصلوة على الجنب بشرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء النهر وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز
الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات علق عم الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط الايمان ولو لم يكن
وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ حينئذ يكون الواجب عليه عم تبليغ وجوبها مطلقا وليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
كما يتوهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان
بحثه ان يقال ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فلم فانه يصير اهلا بتحصيل شرطه المقدور وان اريد انه ليس اهلا له
بشرط الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب للآيس من العليل ترك
الدواء عند الناس وذلك ليس بنظر له بل عليه ولذا ذكر هنا وقد ذكر شمس الائمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه
المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان
المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له
ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضاء لقوله عم ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في
اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بناء على الخطاب وهو
ينعدم بالردة عندنا فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد
هذا ايضا بان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اي بعد ما حبط عمله اسلم
في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا
خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لكونها ليست اصلية في الايمان ويخاطبون عنده

فصل في ان الكفار

مطلب عدم جواز الاداء حال الكفر وعدم القضاء بعد الاسلام

ثمرة الخلاف

المرتد اذا اسلم لم يجب عليه القضاء عندنا

ورد هذا ايضا بانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم
يخاطبون بالايمان فقط تحكم قيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم
لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات وبهذا علم ان النذر المذكور من العبادات
فيبطل بالردة بالنص المذكور فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا

فصل

النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد من الحسي ماله تحقق حسي فقط وبالشرعي
ما له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم
الشارع بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اي يصير اتفاقا الا بدليل ان النهي
لقبح غيره لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه ليس بعينه اي لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فحينئذ يكون قبيحا
لغيره فهو ان كان وصفا فكالاول اي ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول
الا ان القسم الاول حرام لعينه وهو حرام لغيره وان كان مجاورا فلا اي لا يلحق القسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق
يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح
لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل
ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين
يشمل نوعي العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي الشرعيات الا ان يكون مشروعة فيه
الشرع عنه ان ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية
اعلم ان الخلاف بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده
فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة
على ان النهي بسبب القبح لغيره فيكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول ويبتنى في هذا الفصل والدليلان المذكوران للخلاف الاول
قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعيا بالامتناع عنه ويعاقب بفعله وللخصم برهان آخر
ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية

المراد بالحسي والشرعي

وصف

مجاور

للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النفي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة
كان في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما سماه الشرع
بكذا وصوما لا عن المعاني اللغوية لما وقع هذا الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع
بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة
الجنب والحايض باطلة ولان النهي عن المستحيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع
عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع بهذا المعنى والحرم الممتنع لغيره هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله اذ الكلام
بنحو هذا التخصيص ولا نسلم ان ادنى درجات المشروعية الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انكشاف
الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على امر وراى غيره خيرا منه فانه مامور به بقوله عم فليأت
الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا دلالة النهي لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته
واما الجواب بان القبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي قبيحا قبله
فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهي لان القبح لعينه لا يمكن
وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما يبتني على اصل من قال بالقبح العقلي وايضا عدم امكان
وجه القبح لعينه شرعا محل نظر وقد مر وجهه فتذكر وابو الحسين البصري اخذ في المعاملات وان كان الدليل
دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمامور لان المنهي عنه لم يأمر به ضرورة تغاير المطلق المقيد بل
مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاستحالة على المامور به ذاتا ولا يقر ما فيه المنهي عنه
بالعرض اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض وانما المنشور انه يقال انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في
المشروعات يحتمل هذا اي الاشتمال على المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد الطلاق
الحرام وكيمياوا انما قيدنا المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات
او يكونا بالعرض او يكون الاول بالذات والثاني بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما يجب عينه فيوجب ان يكون
حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما يجب جزؤه فذا الجزء يكون قبيحا لعينه ومنهيا اليه قطعا لليس
فيكون باطلا ويتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لعينه في نفسه يمكن ان يكون فيها جزء واحد اما الحسن لعينه ففي

مطلب فيه دلالة على ان لفظة الغرض الحيض
منع المشروعية
خاصة
عدم صحة الصلوة في الارض المغصوبة
مطلق الفعل مامور به
مطلب في اشتمال المشروعات
احرام فاسد طلاق حرام
تقييد المامور به بالذات والنهي عنه بالعرض

فلا يتصور ان يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لعينه
فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع
لكن لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فبقي القسم الثالث
وهو المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل
ان النهي للقبيح لغيره وعندنا يقتضي بالقبح لغيره والصحة المشروعية باصله الا بدليل ان النهي
القبيح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويقبح باصله عندنا
وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يقبح باصله
لا بوصفه ان الصحة تتبع الاركان والشرائط فيصح لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل
وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الموعود ذكره وهو بناء على الاول لانه لما كان
الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة وهي مقتصرة على ما دل الدليل
على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما ما الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم
واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان صرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند
الضرورة وهي متحققة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف
اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى
من ترجيح البطلان بالوصف الخارج فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا
شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا
في الصوم وصفا لازما فيجب بموجب التعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط الخ ان يقيد الوصف اللازم
بان لا يكون من الشروط وهل هذا الا تدافع ظاهر اللهم الا ان يقال بشروط الصلوة والصوم مطلق الوقت
وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع
بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا
لكن يصح النذر به اي بصوم الصوم في الايام المنهية يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا
وهو الاعراض عن ضيافة الله به فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر بالقول لا بالفعل

في النهي عن المشروعات
في النهي لغيره بكون ذلك الغير وصفا
في النهي لغيره كونه
الباطل والفاسد سواء
البيع وقت النداء
بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل
صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء
مطلب في جعل الوقت في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما
مطلب صحة النذر في الايام المنهية بالصوم اتصال المعصية ذكرا او فعلا

الوجوب بالشروع

فلا يأثم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساده في الوقت وهو سببها

وظرفها من حيث انه سبب يجب الملايمة بينهما فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل كما في البحر وقضاء الصلوة في

الاوقات المنهية ان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر لا معيار فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية

يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار والصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون

كالوصف فساده يوجب فساد الصوم واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية

يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب نقضه وان نقض

لا يجب القضاء وان كان مجاورا يقتضي كراهية متصلة بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له عندنا وعنده خلافا لا

لحسين البصري لما تراه النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل على انه لقبح امر يجاوره كالصلوة

في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات وان دل على ان النهي لعينه

اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوح عند الزمخشري وملقوحة عند الازهري والجوهري وهي ما في

البطون من الاجنة والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء في الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح

فان الركن وهو البيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون المنهي عن المستحيل لغوا على انه اي النفي

مجاز عن النسخ لا عدم الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الآن لحرمة بالنسخ لعدم تعلقه بالمحل

بخلاف الحرمة بالنهي فيكون قبيحا لعينه لان البطلان والقبح لعينه متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل

موقوف على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على الشيء ويتوقف

تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة لها والايجاب والقبول للبيع

للبيع والوصف والمراد به اللازم الخارج اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية

اعراض عن ضيافة الله واما ان لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنا لانه

وسيلة لا مقصود اصلي تجري مجرى الالة الصناعة كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصاحبه ويفارقه في الجملة

وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجب الاشتغال بدون البيع

وبالعكس كما اذا وجد البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر يوصل اليه وقد

يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع سواء كان

نواه او لم يكن اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق امثلة المذكورة على هذه الاصول واما الربوا فانه فضل خال عن عوض

مطلب لا يجب اتمام الصوم بالشروع في الايام المنهية ولا قضاؤه بالرفض وهو مجاور

ملاقيح

مضامين

معنى النسخ

وصف

قد يوجد الاشتغال بدون البيع وبالعكس

والمجاور

ولا ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لان المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين

او لعدم ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة الكاملة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة

شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لا زيادة ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا

لمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد لكن الزايد فرع على

المزيد عليه فكان كالوصف واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها

ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة واما صوم الايام المنهية

فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة

فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة

اتفاقية واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة وكذا اي مثل بيع الملاقيح

والمضامين النكاح بغير شهود في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هيهنا لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود

فاذ نفي لم يتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب

ولا يسقط الحد اجاب عنه بقوله وانما النسب في سقوط الحد للشبهة ولما اتجه ان يقال ان هذا النفي في معنى

النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح

اباؤكم تنزل عما ذكره واجاب بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكن نهيه يوجب الحرمة بلا امكان

والنكاح عقد وضع للحل فنفيد الانفصال عنه يبطل بخلاف البيع فانه وضعه للملك لا للحل فانه تابع فيه لبطل

مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبد فاذا انفصل عن الحل لا يبطل البيع

فان قيل ان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت

حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب والاستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية بهذا السؤال نقض القاعدة

القائلة ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها فلا يتجه ان يقال لانه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد

حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لا مطلوب النافي

بطلان قاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال المذكور ان يجعل ابتداء اشكال تقريره ان المنهي

عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء

من القبيح لعينه يفيد الحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وتقرير الطلاق

ان الطلاق في الحيض ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد حكما

شرعيا هو مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنهي في المنهي عنه افادة حكم شرعي هو مطلوب عنه

الدرهم لا يصلح عوض الامثل

بيع الشروط

النكاح بغير شهود

حديث لا نكاح الا بشهود

مثال النفي بمعنى النهي

نكاح

بيع

حرمة المظاهرة

القائلة

مطلب لا يوجب الزنا بذاته حرمة المظاهرة

جعل سبب الولد مقام الولد

مطلب ما يعمل بالخليفة يعتبر في عمله صفة الاصل

اعتبار صفات الماء في التراب عند الخليفة

اجتماع البدلين

مطلب في اعتبار زعم الكفار في شرعنا

قوله ولقد كرمنا بني آدم

المملوكية ينافي المكرمية

قلنا الذي لا يوجب ذكر بقوله اي لا يوجب الذي يثبت حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل الاصل الذي هو الولد وهو
في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الى الاطراف الى الفروع والاصول كامهات النساء
وللاسباب الى الولد يوجب الحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر المشقة مقام
في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ووا عيد فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد
وما يعمل بالخليفة يعتبر في عمله صفة الاصل اي جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا
يتغير حرمته بل حرمة الاصل لان المعتبر في الخلف صفات الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر
صفاته بل اعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة
والملك بالغصب لا يثبت مقصودة بل انما يثبت الملك في المغصوب بشرطا لحكم شرعي وهو الزيادة
الضمان اي بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك
شخص واحد بهذا جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولا الاتجه ان يقال لا نسلم انه
لا يجوز اجتماع البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر
لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان فانه ما لم يخرج عن
ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اي حق المدبر
وهو استحقاق الحرية او هو اي الضمان المدبر في مقابلة ملك اليد وهذا جواب آخر ثم اجاب عنه
استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا يعني لم نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء
منهيا عنه لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح دليل على ان النهي عنه لغيره
وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض بحسب الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في زعمهم
يعني لا التزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالزام فكان الاستيلاء منهم على هذا المال والاستيلاء منهم على العبد
سواء ولا يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكون به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب
في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فانه
الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم فان المملوكية تنافي المكرمية والاباحة فيكون منهيا لذاته
واتضح الفرق بينهما او ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي يعني ان سلمنا ان العصمة ثابتة في حق
الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا

سفر المعصية

الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا

لبس المخيط

المراد بالسنة في الادلة

المقصود بالبحث من السنة في الاصول

في حق الدنيا واما في حق الآخرة فلا حتى يكون مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح
لمجاوره على ما بيناه من قبل **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس
والمختار ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه
وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور النزاع
فيه فيقبل اذا لم يفوت المقصود بقوله كراهة وكونه سنة موكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان شابهه
المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب في كونه سنة موكدة وفي ايجاب المشابهة الثابتة
مسلم واما ايجابها كونه سنة موكدة فمحل نظر فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار
والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولا الاتجه ان يقال ان المعتدة
اذا تزوج بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين
وكان ينبغي ان يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى كما هو قول الشافعي لانها مامورة بالكف وذكر المدة
تقرير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا صومين
في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود
والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي من لبس المخيط كان لبس الازار و
الرداء مندوبا والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر
يجوز وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يفسد لانه يصير مستعملا للنجس على ما هو فرض التطهير عن النجاسة في الاركان
فرض دائم فيصير ضده مفوتا بهذه المسائل تفريعات على ما تقدم من الاصل وبعد احكامه سهل معرفة هذه الفروع
الركن الثاني في السنة هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح في الافعال ما واظب عليه السلام عليه غير
واجب فان كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد في الادلة وهو
المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير الكتاب من قول وهو الحديث وفعل وتقرير بشرطه ان لا يكون
سهوا وطبعا ولا خاصة المقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية السنة لان المباحث المشتركة
بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها مما يتعلق باتصالها بالنبي عليه السلام من كيفيته بانه بطريق التواتر وغيره
وضده وهو الانقطاع وحال الراوي وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلاء
الى الادنى في المبداء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن وما يخص الفعل

الصحابة

وما يتصل بعبدا بها وهو الوحى سواء كان نقل السواد كثير ابو من قبلنا او نقل الوا[حد] كما قال

فصل في اتصال الخبر المستند الى الحس سمعا كان او غيره لابد من هذا القيد لانه لو اتفق

اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان لا يخلو من ان يكون روايه في كل

درجة لم ينقل في عهد لانه قد يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا تثبت

التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يقل قوما لاختصاصه بالذكور لا يحصى عددهم

اى لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر ولا يمكن تواطئهم اى توافقهم

على الكذب لكثرتهم تقييد بما تقدم يفصح عن ذلك قولهم اذ لو اخبر جمع غير محصور ما يجوز توافقهم على الكذب فيه

لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط التواتر بهما فانه

لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك بعد القرن الاول بعد

الدرجة الاولى لم يكتف بقوله بعد القرن الاول اذ ح يلزم ان لا يكون من المشهور ما رواية من الاحاد من

التواتر فيما بين القرن الاول ولم يكتف بقوله وبعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما رواية من الاحاد

الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فما دل او يصير كذلك سواء كان رواية كل درجة احاد ابلغ حد التواتر

بعد الدرجات فان الخبر الواحد اذا بلغ حد التواتر في عصرنا لا يصير مشهورا والاول متواتر يوجب

علم اليقين لان الاتفاق على شىء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثانى مشهور

وهو يفيد علم الطمانينة حاصله سكوت النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد

الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا راى

قوما جلسوا للماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل في انه احاد الاصل وانما يفيد اى خبر المشهور

ذلك اى علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب

الرسول عم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبى عم ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله

في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فاوجب ما ذكرنا والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد

اذا لم يصل حد التواتر وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التى ذكرنا وهى كافية في وجوب العمل

دون العلم اليقين وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدونه لقوله تع ولا تقف

ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا ولانه يوجب العمل ولا عمل بدون العلم

واما ايجابه

مطلب في الفرق بين القوم والجماعة

مطلب شروط التواتر

متواتر مشهور

مطلب حصول التواتر بخبر جمع غير محصور من الكفار

تعريف علم الطمانية

واما ايجابه العمل فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا

رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الطائفة تقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد التواتر ولعل ههنا

للطلب وللايجاب لامتناع الترجى على الله تع ويرد عليه ان المراد المعنوى في و ع بقرينة التفقه

ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد والرسول عم

قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وفيه نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه

وارسل الافراد الى الافاق لتبليغ الاحكام واجاب قبولها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت احاد

لا ان جملتها بلغت حد التواتر والشهرة وخبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر

مقبول بالاجماع مع انه لم يفد الا الاعتقاد اذ لم يثبت فيه عمل من الفروع ولان من لوازم الصدق والكذب

احتمال عقلى يندفع بالعدالة وفيه نظر ولنا هذه الدلايل يعنى الدلايل الدالة على وجوب العمل ومنه لزوم

العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعنى قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره يشهد ان خبر

الواحد وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قايم وان كان مرجوحا واما الاخبار في احكام

الاخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذكره في التفاصيل والفروع

ومنها ما تواتر او اعتضد بالكتاب فيفيد القطع وهو المجمل والاصول ولانها يوجب عقد القلب وهو العمل

فيكفى له خبر الواحد وفيه نظر لانه يجب ان يختص هذا باحكام الاخرة بل يكون في ساير الاعتقاديات كذلك

فصل الراوى اما معروف بالرواية او مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والاول

اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين والعبادلة اراد عبادلة

الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم وزيد

ومعاذ وابى موسى الاشعرى رضوان الله تع عليهم اجمعين وعايشة رضى الله عنها ونحوهم فحديثه

يقبل وافق القياس اولا وعن مالك ان القياس يقدم عليه ورد لانه اى الحديث يقين باصله لانه

من حيث هو قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب

والقياس يحتمل باصله اى علته التى يبنى عليها الحكم فانه لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع ومتيقن الاصل

راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم

او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر او بالرواية فقطا اى لا يكون معروفا بالفقه

مطلب لعل في الكلام

خبر الواحد

مطلب في قبول خبر الواحد في احكام الآخرة

لا عمل بدون العلم

الطائفة يقع على واحد فصاعدا

خبر الواحد يفيد الظن

عبادلة الفقهاء

سواء كان له حفظ منه ولكن يشهد به كابي هريرة وانس بن مالك رضه او لا يكون كبلال ونحوه فان وافق
القياس يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي الكشف
ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث فان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وهذا هو المؤسس اشد له
باب الراي ولمحافظتهم جانب الراي اطلق عليهم اصحاب الراي وعلى غيرهم اصحاب الحديث وذكر
لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يأمن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل
شبهة زايدة يخلف عنها القياس وذلك مثل المصراة من صريت الماء جمعته والمراد شاة اجتمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثرة اللبن وكذلك هي قلة وهي ما روي انه من اشترى
شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من
تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح بكل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل
المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لما تراه السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا
التفصيل انما يناسب مجهول العدالة والضبط لا مجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن
الجهالة بالمعنى الاول وان قبل البعض ورد البعض من نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث
معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا ما دخل فقضى لها عليه مهر مثل
نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط
حيث لم يتنزه البول وذلك انه من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا
طعن من علي وقد روى عن الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعلمنا به لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده
اذ ذكر ان المهر لا يجب الا بالعوض بالتراضي او بنصاء او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد اليها سالما لم يستوجب
بمقابلته عوضا لما لو طلقها قبل الدخول وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس
قبل بما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل
الا الاكثر حكم الكل انه عم لم يجعلها لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رض
فيحتمل وهو ان فاطمة بنت قيس لم تلازم بيت عدتها فصارت ناشزة صرح بذلك في الاختيار ويوفق

خبر الواحد مقدم على القياس

حديث المصراة

مجهول العدالة

مجهول الرواية

معقل بن سنان

في الكناية عن قلة الاحتياط

عادة العرب في البول

ما روي في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في عدة نفقة الناشزة فلا وجه لعده من المستنكر الذي
لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة اذا وافق القياس لخلفه العدالة
في ذكر الزمان قال عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول
الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا
اي لاختلاف العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما **فصل**
في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام ان الكافر ربما يكون مستقيما
على معتقده ولهذا سال القاضي عن عدالة الكافر فشرط العدالة لا يغني عن شرط الاسلام
اما العقل فيعتبر هٰهنا كاملا وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل الصبي والمعتوه واما
الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى صدر الكلام او يرحل قبل
تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي وهذا الشرط لم يعتبر في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه اي النقل
بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وهذا الاحتراز
عن الغفلة بالتقصير في المراقبة اي سبب كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشرائط وشاع وذاع من غير نكير
وكماله ان ينضم اليه هذا الوقوف على ما هو المراد لم يقل على معانيه الشرعية اذ ح يلزم ان لا يوجد كمال
الضبط فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه و
المعتبر قدر ما لا يودي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل
ان من ارتكب كبيرة او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلي بها من غير اصرار وخبر
المجهول في القرون الثانية انما يقبل عندنا لشهادة النبي عم على تلك القرون بالعدالة واما
الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا
فيرد قوله في الامور المتهمة وهو نوعان ظاهر بنشوءه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله
كما هو الان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم
ولهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا
وكذا اي يسأل عن صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال اهو كذلك اي تشهد ان

فرق اول

ثاني ثالث

عدالة الكافر

مطلب في النقل بالمعنى

مطلب الاصرار على الصغيرة يسقط العدالة

خبر المجهول

الاسلام نوعان

مطلب فيمن يقبل حديثه

مطلب فيمن يقبل شهادته في حقوق الناس

الله بموصوف بتلك الصفات وعن النبي عم فاذا قال نعم يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم
بقوله تعالى فامتحنوهن واذا ثبتت هذه الشرايط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امراة
او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها يحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى
والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء من باب الولاية الا يرى
ان الشاهد يلزم القضاء للقاضي والقاضي يلزم المقضي عليه المقضي به وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزمه ما يلزم من الشرائع
المنقولة بالتزامه كانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير
وهو المنقول اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته لزومه اولا على الشاهد الولاية
كما في الشاهد بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية
على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ولا يقبل
الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد التوبة فلا يقبل شهادة المحدود في القذف وان كان عدلا لكن يقبل
حديثه لعدالته وهذا اوجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن اصحابه عم قبول الحديث
عن الاعمى والمرأة كعائشة رض وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان قبل ان يعتقا **فصل** في الانقطاع
اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد
بان يقال الراوي قال رسول الله عم بلا اسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن رسول الله عم والمرسل
منقطع عن رسول الله عم ظاهرا العدل الا الذي يحصل به الاتصال لا باطنا لما ذكر في المتن من الدلائل الدالة
على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل
عند الشافعي الا ان يسنده غيره رواة او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول الصحابي
او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل للجهل بصفات الراوي
التي يتوقف قبول الرواية على العلم به ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة ارسلوا قال البراء ما كل ما نحدثه
سمعناه من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من الارسال لما عدلوا عنه
ولان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الرسول اولى
اولى فدل ارساله على ان الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي خامسا وهو قوى

مطلب شهادة في هلال رمضان

مطلب في عدم قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وقبول حديثه

تعريف الارسال

تعريف الاسناد

مرسل الصحابة مقبول بالاجماع

المسند لان الاصل اي الغالب انه اذا وضح وصح له الامر جزم بالنقل من غير اسناده واذا لم يتضح نسب الى الغير
ليحمله ما حمله اي ليحمل الناقل ذكر الغير الشيخ الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف
المسند ولا باس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه جواب عن استدلال الشافعي
الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة تقبل مع الجهل ولا يجزم بالسماع من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل
عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات
مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله تعالى اسكنوهن الآية اما في السكنى فظاهر واما في
النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود رض وهي وانفقوا عليهن من وجدكم
لا يقال انما رد حديثها لتهمة روايته بالكذب في النسيان لا للمعارضة الكتاب في الاسكان لقول عمر رض
حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه معارض بان يقال انا رده للمعارضة لا للتهمة الدالة
والا الاسكان لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى والحق انه لا تعارض بين وجهي الرد فتدبر وكحديث القضاء
بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية لانه اوجب رجلا وامرأتين عند
عدم الرجلين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في المجالس للحكم دل على قبول الشاهد الواحد مع اليمين كانت
مع الشاهد الواحد لما اوجب حضورهما وهن ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال
وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية رض وكحديث المصراة
فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الآية وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عامة وظاهره اولى
من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه اي لا ينسخ عام الكتاب بخاص الخبر
الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب احتج على هذا بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا على ان كل حديث
يعارض كتاب الله تعالى فانه منسوخ وليس بحديث بل مفترى واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خصه البعض
المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول وقد يمنع التخصيص لانه فرع التناول
ولا تناول فان المراد ما تردد في صدوره عنه عم فلا يتناول المتواتر والمشهور واما بمعارضة الخبر
المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر

مطلب في ترجيح بعض الحالات بالزيادة

حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي

شهادة النساء

لم يعهد حضور النساء في مجالس الحكم والرجال

القضاء بشاهد ويمين بدعة

ظاهر الكتاب اولى من نص خبر الواحد

التخصيص فرع التناول

حديث البينة للمدعي واليمين على من انكر

حديث بيع الرطب

جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين واليمين على المدعي بخبر واحد وكحديث
بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل لدلالة قوله جيدها
ورديها سواء على عدم الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم ذكره في الاسرار وغيره بجواز ان يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة و
لا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف
الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واما بكونه شاذا في البلوى العام
كحديث الجهر بالتسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوافر الدواعي وعموم الحاجة اليه من جعل هذا النوع من اقسام
المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد التزم بما لا يلزم واما باعراض الصحابة رض ان
نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اي جمهور الصحابة اختلفوا في اعتبار بحال الرجال ولم يرجعوا
اليه وهذا يدل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره

النقصان للناقل

واما بنقصان في الناقل لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها
لا يثبت الاتصال كخبر المستور الا في القرون الثلثة لم يقبل الا في الصدر الاول لانه لا يتناول القرون
الثالث لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل وفي غير المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق
والمعتوه ويأتي بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حالة التيقظ
والمساهل اي الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى اي رب الهوى ما يؤدي الى
الكفر او الفسق يشير الى ذكر قوله فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لاعتبارها في الراوي

خبر مستور صدر اول — وخبر الفاسق والمعتوه — فيمن لا يقبل روايتهم

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو بان يقرأ المحدث
عليك او تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول وهو طريق الرسول عم اعلى عند المحدثين
وقال ابو حنيفة كان ذلك اصح منه عليه عم لانه كان مأمونا عن السهو بخلاف غيره والقراءة عليه اما في غيره فلا
على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأت يكون المحافظة من الطرفين واذا قرأ المحدث
لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان الرسول عم كان يبلغ بالكتاب
والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الآخرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة
بان يقول اجزت لك ان تروي عن هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوها والمناولة ان يعطيه كتاب

طريق رسول — الكتاب والرسالة في الحديث — في كون النبي عم مأمونا من السهو — حدثنا اخبرنا — مناولة

سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء فان كان عالما بما
في الكتاب يجوز قال المستجيز ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لا يتساهل فيه وفي تصحيح الاجازة
من غير علم من الفساد ما لا يخفى وايضا فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتبع
الاصحاب جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من علم غير المجاز له بما فيه
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم انقلبت عزيمة
صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا رأى الخط يتذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة
واما امام انما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء خطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة اصلا
وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس الامن
عن التزوير وان لم يكن في يده يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني
ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد يقبل في الصكوك ايضا اذا علم بلا
شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان
كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد
يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع
منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم
يعني انه عم فضيلة على الغير في نظم الكلام واداء المرام فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته
وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عم اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ
فالضرورة داعية الى ما ذكرنا ودلالة الحديث المذكور على الفضيلة لانه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل
وعدم الوقوف على ما اراده بلفظه لا ينفي نقل بعضه بعد اعلم انه اراد منه اي من ذكر اللفظ جواب عن قوله
ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم وهو اي الحديث في ذلك اي في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما اي متضح المعنى
بحيث لا يشتبه يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك احتمال التاويل

الكتاب نوعان — انقلاب الرخصة الى العزيمة — ديوان القضاء — في الاعتماد على الخط — العمل بالصكوك — مطلب في الخط المجهول — جواز النقل بالمعنى — انواع النقل بالمعنى

وتأويله لا يصير حجة على غيره وفي الثاني لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن احاطة مقاصده
وأما المجاز والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما ضرورة ان نقل فرع فهمه وهو غير
متصور فيهما **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول بان عمل بخلافه بعد الرواية
فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امراءة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانها
بعد ما روت تزوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غايب وفيه نظر لان غيبته لا تنافي ان يكون
بلا ولي لان الولاية منتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب وكحديث ابن عمر رض في رفع اليدين في الركوع
فان المجاهد قال صحبت ابن عمر رضي الله عنه سنين فلم اره رفع يديه الا في التكبيرة الافتتاح وفيه قصور
اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يصير
عند محمد وكذا العمل ببعض المحتملات اي عمل الراوي ببعض محتملات ما رواه فانه رد منه للباقي بطريق
لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا يقتل المرتدة وان انكرها صريحا كحديث
فان الزهري من رواته وقد انكره لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عم احدى العشائين
فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين فقال رسول الله عم كل ذلك لم يكن فقال بعض قد كان فاقبل
القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم وصلى ركعتين فقبل روايتهما انه سلم على
الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان في حكم الناسي ومن ذهب الى ان كلام الناسي
ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة قال فخر الاسلام في يوم القيامة وحديث ذي اليدين
ليس بحجة لان النبي عم ذكره فعمل بذكره وعمله وهو الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوي ولم يرجع
عن ذلك فاين هذا من ذلك ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه وفيه نظر
لان لزوم تكذيب الثقة ثم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا ويكون جرحا عند ابي يوسف لان عمارا قال
لعمر رض اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب اي تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله عم
فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر رض فلم يقبل قوله ووجه التمسك بهذا ان عمارا كان عدلا
فالمانع من القبول ان حكى حضور عمر رض وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو
لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخاري عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله ابن مسعود وابي موسى الاشعري
رضوان الله عليهم اجمعين فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقوله وهذا

فرع

حديث من بدل دينه فاقتلوه

ذو اليدين

في الكلام في الصلوة

فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من
الصحابي رض فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه لم يعمل به
عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لانه من الحديث كثير الوقوع بخلاف
حديث القهقهة ونفى عمر رض رجلا كان سياسة ولذلك لم يجلده وايضا حلف والله لا انفي ابدا
حين يسمع لحوق الرجل بالروم مرتدا ولو كان حدا لما حلف والله على تركه فيما يحتمل الخفاء
لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث
النادرة فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول
هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او روايه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان
العدالة اصل في كل مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا
وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف في
ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق
عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والمعصية يكون جرحا والا فلا
وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح وتحمل الحديث في الصغر الا يكون كذلك
من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من اصول فخر الاسلام **فصل** في محل الخبر
اي الحادثة التي ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول وهو اما حقوق الله تعالى وهي في العبادات
او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات
كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت بخبر بتلك الشرايط فاذا اخبر الواحد العدل
عن طهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا
اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول اذ في كثير من الاحوال
لا يحضر العدل عند الماء فمع اشتراط العدالة في الخبر عن حاله حرج فلم يسقط خبر الفاسق
والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الحديث فان الذين يتلقون
العلماء الاتقياء في الغالب فلا حرج في اسقاط قول الفاسق عن الاعتبار فيه واما اخبار الصبي
والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اي في الديانات اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري اذا اخبر

حديث قهقهة

مطلب العقوبات تثبت بدلالة النص

وما ليس بطعن شرعا

عن طهارة الماء ونجاسته والثالث اى العقوبات كذلك اى يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة
عند ابي يوسف لانه من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات
بدلالة النص فعلم انها يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا
من جهة المتن والدلالة كحرمة الضرب الثابتة بدلالة النص الكتاب في هو قوله فلا تقل لهما اف والثابت
بخبر الواحد ليس كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرى بها و
انما يثبت بالبينة لانها بالنص اى كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة
لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرى بها
وانما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس على ذلك ثبوتها بحديث يرويه الواحد واما
حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان
فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة والولاية فلا يقبل شهادة الصبي والعبد والمحدود
عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية صيانة للحقوق
المعصومة عن الثبوت بدون النصاب و لان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة
بهلال فطرها حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا وما اشبه بذلك كالودايع والامانات يثبت بخبر الواحد بشرط
التمييز والتحرى على ما ذكره السرخسي في اصوله وكلام البزدوى فيه مضطرب ومحمد ذكر في كتاب
الاستحسان ولم يذكر في الجامع الصغير والوجه اشتراطه لعدم الحرج فيه دون البلوغ والاسلام
والعدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان
في اشتراط البلوغ او الاسلام او العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد
بهذه الاشغال والعدول من المسلمين لا ينتصبون دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير
بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة لا يستتبع للتقيد
من جهة العدول فيها وذكر ههنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان الاصل بالاصل ممكن اما في المعاملات
فالضرورة في الانسه فلم يقبل خبر غير العدل ثمه مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا وما فيه الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل

يتصرف

يتصرف في حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا آنفا وانكاح الولي البكر البالغة
فانه من حيث انه يمكن لها فسخه ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا لا يقبل خبر الواحد غير العدل
وان كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح رعاية للشبهتين اى شبهة الالزام وشبهة
عدم الالزام لم يقل بعد وجود الشرايط اذ به تحصل قصور في رعاية شبهة عدم الالزام وهو غير
مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره ويحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عنده واما
عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل
عبارتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما شرط الاخبار من العدد والعدالة بخلاف الفضولي وايضا فلا ظهور
الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الكاذبة في غيرهما فكثير الوقوع وما لك الا ان نخاف ظهور الكذب
ولزوم الضرر في الاولين اشد **فصل** في افعاله عليه السلام يعني الافعال التي يكون عن قصد
فمنها ما يقتدى به وهو محرم ورخص فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم ومباح ومستحب وواجب وفرض الفرق بينهما فرض في الصلوة والحج وعن المقتدى به وهو
مخصوص به او زلت وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها وصادر عنه عن غفلة كالذي ذكر في
حديث ذي اليدين من الفعل والقول ولا بد ان يتبعه على هذا القسم اى الذي غير المقتدى به لئلا يقتدى به واما
فعله المطلق تفريع على تنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة تعين
منها يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا بيانه على تلك الصفة وعند البعض
يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفته
اى انه فعله فرضا او واجبا او ندبا او مباحا يتبع فيه بتلك الصفة والا اى ان لم يعلم صفته يثبت المتيقن
وهو الجواز ولا يكون لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول هذا الاحتمال خلاف الظاهر
ولنا ان نعمل بالظاهر الا ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه
بعث ليقتدى بافعاله قال الله لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة فالاتباع له
لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة او صادرا عن غفلة وغير ذلك كمسئلة
ما يكره في حقنا ويستحب في حقه عم بل يجب عليه تعليما للجواز كاخبر المغرب مكروه وقد روى انه عم فعلها
عند تغيب الشفق قال في التبيين وهو محمول عندنا على انه عم فعل ذلك لبيان ابتداء الوقت **فصل** في الوحي

مطلب في وجه الفرق بين الوكيل والرسول والفضولي

تعريف الذلة

مذهب الواقفية

جواز صدور الذلة عن النبي عم

مذهب الكرخي

مذهب الجصاص

اقسام الوحي

شهادة القابلة

مطلب شهادة بهلال فطرها

مطلب في قبول الخبر الفاسق والصبي والكافر

معنى العدالة

عدم قبول خبر غير العدل في المعاملات

وهو ظاهر وباطن والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة
والقرآن من هذا القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك وما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام
الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف
الالهام للاوليا فانه لا يكون حجة على غيره والامام السرخسي ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي
والثاني ما ينال بالراى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما هو الظاهر ولان
الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عما لا يحتمل ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له
العمل بهما مطلقا والمختار عندنا انه عم مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالراى بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراى لعموم امر الاعتبار بقوله تع فاعتبروا فانه اولى
الاجتهاد عم وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالراى في نفش غنم القوم والنفش الانتشار بالليل
ذكره صاحب الكشاف والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير فلا قائل بالفرق ولوقوعه عنه عم
حيث قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة
الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على
ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقبل وقال ارايت لو تمضمضت بالماء
الحديث روى ان عمر رض سال النبي عم عن قبلة الصايم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فكذا هذا
اي في هاتين القضيتين بحال ان يقال انه عم علمه بالوحي الا انه بينه بطريق القياس لكونه موافقا تقريبا
الى الفهم ولانه عم عالم بعلل النصوص فيلزم العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد و
لانه عم شاور اصحابه في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر براي ابي بكر رضي الله عنه حيث قال فيهم قومك واهلك
استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وكان ذلك هو الراى عنده عم فخير
اصحابه فاخذوا الفداء فنزل قوله تع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله سبق وهو انه
لا يعاقب احدا بالخطاء وكان هذا خطاء في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز للاسلام واهيب لمن ورائهم واقل

بشوكتهم

مطلب فضيلة عمر رضي الله عنه وسعد بن معاذ

بشوكتهم روى انه عم قال لو نزل العذاب لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ رض لانهما اشارا بالاثخان
وللاية تاويلات آخر نذكر في باب الاجتهاد باذن الله تع ومثل ذلك كثير منها ما روى ان رسول الله
اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رض
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راى فلا نعطيهم الا السيف وقال عم اني
رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاز له
عم العمل براى الغير فبرايه اولى لانه اقوى ولما كان عم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه به ايضا وحيا لا نطقا
عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تع الاوحي يوحى واجتهاده عم لا يحتمل القرار على الخطاء
فتقريره على مجتهد ما طبع للاتصال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا خرج الجواب عن استدلالهم الآخر
فتذكر لكن يتم ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباقي
يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي وان لم يحتمل
القرار عليه

فصل في شرايع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله

تع فبهديهم اقتده وقوله تع مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص اراد الخصوص بزمان الا بدليل يدل على ان الثاني
تبع للاول كلوط لابراهيم وهارون لموسى عم كما كان في المكان اي كما كان الاصل فيها الخصوص
بالمكان كشعيب عم في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اي ما تمسكوا
اي بما تمسكوا به من النصوص فذلك في اصول الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض يلزمنا على انها
شريعة لنا لقوله تع ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به
فيعمل على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم ولو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين
ان الرسول المتقدم ببعث المتاخر يكون كالواحد من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا و
هذا مخصوص بنبينا لاختصاصه بالرسالة العامة وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع
رد لما ذكره الفريق الثاني ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به وبكذب
يغير الله الاصح قال لذلك دفعه بقوله والنسخ ليس بتغيير ابل هو بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته
ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا اتباعه على انه شريعة لنبينا عم والمذهب عندنا هذا لكن

مطلب في تاني الصحابة عن راى النبي عم في بعض الحادثة

مطلب في كون الارث ملكا

مطلب في اتباع الرسل المتقدمة حتى المتاخر

لزوم لنا اتباع شرايع من قبلنا على انها شرايع نبينا عليه السلام

لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله من اخبار الكفار **فصل في منع المعتزلة**
تفويض الحكم الى رأي النبي عم والعالم اي لا يجوز ان يقول الله يو للنبي عم او العالم احكم بما شئت لان الحكم
الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو فرض
الحكم الى رأي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره لان الحسن لا ينقلب بالاختيار
قلنا الاصل الذي بينتم وليكم عليه وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح وان سلم فلا يجوز ان يكون
اختياره فيما فوض الحكم الى رأيه امارة المصلحة وكاشفا عنها بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكروه
عنده هو جائز لعدم المانع وجزم بوقوعه موسى عم بن عمران وهو واحد من علماء هذه الامة لقوله عم بعد
ما قتل النضر بن الحارث وانشدت ابنته ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت اي لو سمعت شعرها ما قتلت اباه
وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعرها الغيرة وقوله عم في جواب
الاقرع بن الحارس حين قال عم يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام لو قلت ذلك لوجب وهذا
ايضا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته عم ونظايرهما منها ان النبي عم قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات
والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال عم الا الاذخر وهذا
ايضا يدل على التفويض الى رأيه عم وقالوا في جواب ما ذكر لعلها اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض
تثبت بنصوص محتملة للاستثناء مثل ان اوحى اليه قبل قتل النضر اقتله الا ان تشفع ابنته فحينئذ جاز كل
ابقائه او اوحى اليه ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان سألك الاقرع فانه حينئذ جاز لك ان تقول كل سنة
وقس على هذا نظائرها وكذا يحتمل ان يكون استثناء الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف
الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء من الطرفين والظاهر من سوال عثمان رضه وجواب
الرسول عم في تقسيم سهم ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن مطعم رضه لما قسم رسول الله عم سهم ذوي
القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا وعثمان رسول الله عم فقلنا يا رسول الله هولاء بنو هاشم
لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ارأيت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد الشمس
وابن نوفل وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال عم انهم لم يفارقوني في جاهلية الاسلام وانما بنو هاشم
وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير ان التقسيم بمشيته عم لما شاع لهما

السوال

ابيات بنت نضر بن الحارث وانشادها

مطلب في كون ايجاب الحج مفوضا بمشية النبي عم

وحي سريع

مطلب سوال عثمان رضي الله عنه وجواب النبي عم في تقسيم سهم ذوي القربى

شرف بني هاشم

شبك

السوال ولو اخطاء في اعتقادهما لذلك لما جاز تقرير عم بالسكوت عند بيان فساده
فصل في تقليد الصحابي رضه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين اعترض به عن مثل سكوت ابن عباس
في مثله القول ولا يجب له اجماعا فيما ثبت الاختلاف بينهم لم يقل فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف
دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء قال الشافعي
في القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد
عالما آخر وهو المختار كذا في شرح المنهاج لا طلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولم يقل
لعموم لانه الاحتجاج بعدم تقييد الاعتبار بعدم مخالف الصحابي لا بعدم اختصاص الامر المذكور
بالبعض ولان اجتهاد غير النبي عم يحتمل الخطاء بناء هذا على رأي المخطئة واما على رأي
المصوبة وهم عامة الاشعرية والباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا
لا يحتمل الخطاء اصلا وعند ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم في تشبيههم بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم السماع
من حضرة الرسالة وفي اجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولا
نهم اختصوا بالسبق في الدين وببركة صحبة النبي عم والكون في خير القرون ومنهم من قال
يجب تقليد ابي بكر وعمر خاصة لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضه هذا على ما
ذكر في شرح المنهاج وفي اصول البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين رضه
وامثالهم وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب منتف
لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والحجة قد يخطئ السلوك مسلكهم في الاجتهاد
اقتداء جواب عن الاحتجاج بقوله عم اصحابي كالنجوم الخ والمراد من اقتداء الشيخين متابعتهما
في السيرة والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجبا وهو خلاف
الاجماع وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي الخ واما الشافعي فلا
خلاف في انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة رضه حتى لا يتم
اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم

في حجية قول الصحابي

في تقليد العالم الصحابة او عالما آخر

اجتهاد غير النبي يحتمل الخطاء

في تقليد ابي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة

مذهب الكرخي في التقليد

الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم

وسوغوا له الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رأيهم فقد صار هو كواحد منهم
فيما يبتني على اجتهاد الرأي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذا لا ينعقد مع خلافه
لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر مخالفا وقد ثبت
ان عمر وعليا قلدا شريحا القضا بعد ما ظهر منه مخالفته لهما في الرأي وانما قلداه القضا ليحكم برأيه
وقد روي ان عمر رضه كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله تعالى فان لم تجد فبسنة رسول الله عم
فان لم تجد فاجتهد رأيك وقد صح ان عليا رضه تحاكم اليه وقضا عليه بخلاف رأيه حيث رد شهادة

في تقليد عمر وعلي رضي الله عنهما شريحا في القضاء

الحسن رضه وكان مذهب علي رضه قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رضه رجع الى قول مسروق

شهادة الولد لوالده

في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة من الابل

الركن الثالث

في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر في الاتفاق معناه زمان ما قل او كثر
على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فخرج بهذا غير الديني والديني القطعي العقلي
والحسي والظني من الحسي الماضوي الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ
حد الطمانينة كخبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام واطلق
ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحروب ونحوها و
يرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص الى العموم والا
فلا معنى للوجوب ومن قيده بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب البحث ههنا
في امور الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت اما التكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه
والرخصة بان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل ان مثل
هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت لان عمر شاور الصحابة رضه في مال فضل عنده اشار بعض

في تقسيم الغنيمة

الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم
بين المسلمين وروى حديثا في ذلك فعمل عمر رضه ذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه وجوز
علي رضه السكوت مع ان عنده خلافهم وشاورهم في املاص المغيبة التي بعث اليها فزعت فاشاروا
بان لا غرم قالوا انما انت مؤدب وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي رضه ساكت فلما ساله

قال

السكوت للصحابة في ابن عباس

قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما ولا انه اي ولان سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل
لابن عباس رضه حين اظهر الخلاف في مسئلة العول بعد موت عمر رضه ما منعك ان تخبر عمر رضه بقولك
في القول وفي شرح الفرايض هلا انكرته في زمن عمر رضه فقال هبته فانه كان حسا وكان عمر مهيبا فهيبته
ولا يخفى ان ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الى ان ينقضي عمر عمر رضه على انه كان يقدمه
ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة رضه وكان يقول له غص يا غواص ثم تشنه اعرفناه واحرم
ولانه قد يكون للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون القايل

فايدة السكوة

اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف ولنا ان شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد
انما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم واذا كان عنده مخالفا فالسكوت حرام او العدول

سكوت علي رضي الله عنه

لم يقل والصحابة رضه لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذكر فاما علي رضه فانما سكت مراعيا
شرط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف انقضاء المجالس وذلك جائز تعظيما
للفتيا وحديث ابن عباس رضه غير صحيح ولقد احسن من قال ومتى كان الدين واسرع قبولا
للحق من غيره ولما شرطناه مضي مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون للتأمل واما
احتمال ان يكون السكوت لامر آخر فقد اشرنا الى وجه اندفاعه حيث قال واذا كان عنده
مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف مسئلة
اذا اختلف الصحابة رضه في حادثة على قولين او اقاويل محصورة يكون اجماعا على نفي قول آخر

مطلب الاختلاف في عدة حامل توفي عنها زوجها

عندنا لان الحق لا يعدو اقاويلهم فليس لاحد ان يحدث فيه قولا آخر برايه وكذا في غير
الصحابة عند بعض مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم خصوا ذلك بهم
لما لهم من الفضل والسابقة مثاله ما ذكر انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند

مطلب الاختلاف في الجد مع الاخوة

البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في زوج مع الابوين والزوجة معهما فعند البعض للام

مطلب الاختلاف في زوج مع الابوين والزوجة معهما

ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض صح الفسخ

مطلب الاختلاف في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة

ثابت في كل منها فالقول بالفصل ثالث لم يقل به واختلفوا في الخارج عن غير السبيلين فعند البعض
الواجب غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم او الوجود
قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي
المس ناقض دون الخروج فشمول الوجود او العدم قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا
فعند المتناهي الكيل او الوزن مع الجنس وعند الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة
الثمنية وعند مالك الادخار او الاقتيات مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد قال بعض
المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز
مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب اما ابعد الاجلين
واما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك وهو عدم جواز الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخ اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني المسائل الباقية فانه في كل صورة منها ليس الا
مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم للمجتهد وافق مجتهدا في خلافية
ان يوافقه في سائر الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود في ان عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان ولم يقل احد بان المجموع المركب
من القولين المذكورين منتف اجماعا اما عند ابن مسعود وغيره فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول
ونظائر هذا اكثر من ان يحصى وبالجملة التفصيل المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر الثاني
ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصول التعرض
التفاصيل الجزئيات واما ادعاء الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور معتقدا به
لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد
يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث
الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج
لمخالفة ابي حنيفة رح ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين
مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احديهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر انه تركت هذه الخلط بحسب التغيير من الامرين بمفهوم
يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم الاجماع على الحكم في شيء

من الافراد بخلاف

مطلب الاختلاف في الخارج من غير السبيلين

اجماع مركب

موافقة ابا حنيفة ابن مسعود رض

بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخ لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى
وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا نسلم ان القول الرابع ان كان قولا بعدم اعتبار
الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذا لم يقع اتفاق الاولين في اقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس وعدم
القول بالفصل وان كان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الالزام للخصم
بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه وهذا كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب الفقار لا يخلو
من ان يكون ثابتا اولا وعلى الاول يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه
والا يلزم عدم الثبوت فيهما وهو منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفيد الزام الشافعي
بناء على انه لا يقول بصحة العديين واعلم ان الضابط في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كان يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون
حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في انه
اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه وذلك فنقول المختلف فيه بين القولين
او القولان قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالاول
فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخ وقد يظهر عدم
اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل القول الآخر وقد يكونا بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم
واحد شرعي وافتراق بين امرين وفي ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذوي الارحام وفيه فانه
يشتركان في اثبات نسب الولد مع احدهما وفي ان البنوة من احدهما ينافي البنوة من الآخر بحكم الشرع
فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب بينهما جميعا او شمول العدم
اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث
اتفق القولان على وجوب التطهر اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط
لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب
شيء منهما يكون باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه
ابطال الاجماع ولزوم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما

مطلب في عدم القول بالفصل

مطلب في احداث القول الثالث

مسئلة ذوي الارحام

لابطال الاجماع ليس على الطلاق وأما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد
فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قايلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم
ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قايلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراءة
وقول الشافعي بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض او بعدم شموله لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون
احدهما قايلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا
عدم القايل بالفصل والاجماع المركب اعم من فان انفرع الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية
كالقول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون
احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا
على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا لمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا فان كلا منهما عندنا
والاول جايز دون الثاني عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول
خلافا للاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند الشافعي كلاهما لا يفيد
الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او افادة اول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية
البيان لمن قربه ورآه بعد وأما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع واهل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة
فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها فليس هو على الاطلاق وسقطت
العدالة بالتعصب او السفه يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما
بقبح ما يلتزمه ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكون وافر العقل كان سفيها اذ السفه
خفة واضطراب عمله على ما يخالف العقل لقلة التامل وكذا المجنون وهو بعدم المبالاة فالمفتي الماجن
من يعلم الناس الحيل وأما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراي اي فيما يكون سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع
الا زيادة تاكيد كنقل القرآن وامهات الشرايع واخلون في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق
عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بناء على نفاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق
عليه حتى لا يجوز احد من الخواص والعوام الغفلة عن فان المخالف فيه لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج
الى الراي اي لا يكون سنده موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع لا عبرة بهم لا بمعنى ان الاجماع ينعقد
بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع بل ثابتة في النوع الاول ايضا

بل

عموم اجماع المركب

مسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا

بيع الملاقيح

مطلب صاحب البدعة ليس من الاهل الاطلاق

مطلب ما يسقط به العدالة

مجنون سفه ماجن

بل بمعنى انه لا بال لهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض الناس خص الاجماع بالصحابة لانهم الاصول
في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله ص لانهم شهدوه وسمعوا منه علم التنزيل والتاويل
وبعضهم باهل البيت لطهارتهم من الرجس بالنص وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس والبعض باهل
المدينة لقوله ع م ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطاء خبث قلنا هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل
على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا ولا نسلم ان الخطاء الاجتهادي رجس او خبث وعند البعض لا يشترط
اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله ع م عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان حجية اجماع الامة فما بقي احد
من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف الصحابة بذهاب المخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير منا ما ذكر الكرخي وهو قول
الشافعي ايضا وقال السرخسي في اصوله والاصح عندي ما اشار ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف الجماعة
فان سوغوا ذلك الاجتهاد ثبت حكم الاجماع بدون قوله بمنزلة خلاف ابن عباس للصحابة في زوج وابوين و
امراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله
بمنزلة ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة رضي لم يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد الاعظم عامة
المسلمين بجماعة مطلقة احترازا عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وساير فرق الضلال فان المطلق ينصرف
الى الكمال والكامل من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله وافعاله وهم اهل السنة والجماعة وأما الثالث
ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا الى جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول
الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من
يحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايلين بالاشتراط ينعقد
الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قلنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع
البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه اي كون الاجماع في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف
فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا بعينه وهو باق
ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض السلف والمختار عدم اشتراط شمس الايمة الحلواني ان الرواية محفوظة
عن محمد ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم انفق من بعدهم على
انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ينفذ قضاء القاضي
لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه وقال الامام السرخسي والاوجه عندي ان

حديث الخطاء اجتهادي عليكم بالسواد الاعظم

مطلب في عدم جواز بيع الدرهم بدرهمين

مطلب المعتزلة من اهل البدعة

مطلب بيع ام الولد

مطلب القضاء

قضاء
ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذى دل على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ
القاضى بجواز بيعها لشبهة الاختلاف فى ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع ولا دلالة فى الاجماع اللاحق على بطلان الدليل
السابق المقرون بشرايطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل ان اريد به اى بما نسب الى الضلال
الخطاء فى الدليل والا فاسد فهذا اى فيما ذكرنا من لزوم التضليل ان اريد به الخطاء فى الحكم لان الحق واحد فبعد الاختلاف
لا بد من الضلال واما الرابع فهو حكم وهو ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا
لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عم فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور
دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا ويعلم كونه من الدين بالضرورة كالعبادات الخمس
فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده وان فقد الثانى ففيه خلاف لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الآية
ومن يشاقق الرسول واخرها نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة و
الاتباع والا لم يكن لضم الاول وجه اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم
يلزم اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين لا بعضه كالكفر والتكذيب و
المراد بالسبيل حقيقة وهو الطريق الذى يمشى فيه بالاتفاق ولا الدليل الذى اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان
داخل فى مشاقة الرسول عم اى مخالفته لكنه اذ القياس يستند الى نص وح يلزم التكرار قيل لم لا يجوز ان يكون سبيل المؤمنين
ما اتى به الرسول عم ويكفى فى صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يقبح العطف بل من جهة
ان سبيل المؤمنين عام لا يختص بما يثبت اتيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على
التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع فى دفع التكرار وقوله تع كنتم خير امة الآية والخيرية تستلزم الحقيقة فيما
اجمعوا له لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالة لا يكون
خير الامة على انه تع وصفهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فاذا اجمعوا على امر شئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا
اجمعوا على النهى عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيثبت ان اجماعهم حجة وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا والوسط
العدالة ومنه قوله تع قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة على انه تع وصفهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر
وهى ليست ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر وكل الفضائل تخرج فى التوسط بين الافراط والتفريط فان

الخطاء فى الدليل — الخطاء فى الحكم — الحق واحد

فى تكفير جاحد الاجماع القطعى

فى اضافة لفظ غير

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطه العدالة

رؤس

رؤس الفضائل الحكمة وهى نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والبلادة وهى نتيجة توسط القوة
الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة وهى نتيجة تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط
فى هذا المجموع هى العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة وقوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله عم ما راه
المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدى
عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد لم يكن متواتر المعنى بمنزلة شجاعة على رض والاجماع
دليل قاطع فلا بد له من دليل قطعى الدلالة واستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول ان الله تع حكم باكمال دين الاسلام
فيجب ان لا يكون شئ من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحى فيجب ان يكون منه ما يحيط الوحى
بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فايدة فى الادراج او يمكن لغير المجتهدين
منهم خاصة وهو باطل بالفرق فتعين استنباطه للمجتهدين وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لانهم
من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباطه جمع من جميع المجتهدين و
على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين
فى عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على الوجوب اتباع البينة هذا غاية
تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لجواز
ان يكون الحكم المندرج فى الوحى مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين فى عصر من قبله او بعده وايضا اكمال الدين
هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ايراد حكم لكل حادثة فى
القرآن والثانى ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طايفة المتفقهة
فان اتفق الطوايف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامروا اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم دليل وبينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا ولقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف
الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام فى كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم
القطع على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد فى عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم
فى ذلك العصر والثالث قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قالوا الامراء كانوا هم المجتهدون
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحى يجب طاعتهم وان كانوا غيرهم من الحكام يجب عليهم السوال عن اهل العلم و
الاجتهاد لقوله تع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن

تفصيل فى اتفاق المجتهدين

مطلب فى كون اتفاق الطوايف بينة

فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا هذه طاهر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على الثاني والرابع
انه قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم العلماء المهتدين ضلالا مع
كونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وللقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد
الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات من العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال من غير الله وايضا لو اجري
على ظاهره لزم ان يكون اتفاق جماعة من العلماء حجة ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر والخامس قوله تعالى
ونفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والتركيه بها
عند الاجماع والنفس المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وللقائل ان يقول ليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر
ولا اختصاص لذلك بنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عم في عصره والسادس ان اخبار العلماء بالاجماع حجة
قطعية بعد اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد وصلوا الى ما يدل على ان
الاجماع قد وقع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بهذا القول العاملون المجتهدون الكثيرون كثرة غاية
الكثرة بحيث لا يمكن توافقهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع [illegible]
بقي النص من الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فثبت
ان الدليل على انه حجة نصوص متواتر المعنى وما ذكر عن كونه حجة قطعية اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين
في عصر بحيث فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة لا يستلزم اجماع الكل
وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا نطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون
اخص ولا يدل اولويتهم على مطلوبنا لان دليليهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال
المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدعة ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
وهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة وهو بمنزلة
الخبر المشهور يضلل جاحده ثم اجماع فيما روي فيه خلاف فيهم فهذا اجماع مختلف فيه فلا كذا اي لما فيه من الاختلاف
ولا يضلل جاحده والاجماع الذي يثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم
او اجمع من بعدهم على خلافه وهذا من قبيل تبديل الراي كما في رجوع المجتهد المخصوص عن قياس اي الى لا من قبيل النسخ
لما ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الناسخ فيخ السند والناقل جمعهما في بحث واحد للتنبه كالمجاز في السببية

فان الاول

فان الاول سبب لثبوت الاجماع والثاني سبب لظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس كالاجماع
على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد من قطعي لانه قطعي لا يبتني الا على
قطعي قلنا في اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع لغوا اي يكون الاجماع الذي هو احد
الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي وكونه حجة
ليس من قبيل سند بل لعينه كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع واما الناقل فكما ذكرنا في السنة
نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد
فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة

الركن الرابع في القياس

وهو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم ويلزمها ما ذكره المصنف وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف هذا الفن والمراد بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس لعلة متحدة بحسب النوع لا تدرك بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا
العلة ركنا والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون التعليل بالعلة
القاصرة كما هو مذهب الشافعي قياسا على فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل
الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه ثم قال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الراي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة اي العلم بها ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس
هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان
اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجا عن العلة وعلة اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة
بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اراد الظن المجتهد
بان الحكم اي حكم الفرع في صورة الفرع هذا فالمراد باثبات هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص
او الاجماع وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبته واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا عبرة له في الشرع
لامتناعه عقلا كما ذهب اليه النظام او لامتناعه سمعا كما ذهب اليه داود الاصفهاني واشار الى دليله بقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا لهم حاجة الى القياس ويرد عليه انه ان اريد انه مستفاد
ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ح ان يكون النص المذكور حجة عليهم لا لهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان به القرآن فلا استدلال ايضا على التقرير

وقوع الخطاء لجماعات العلماء

مراتب الاجماع واحكامها

اجماع الصحابة

حكم الاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم

في التبديل في الاجماع

الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

تعظيم الامة بجعل الاجماع حجة

معنى التعدية

في الفرق بين القياس ودلالة النص

التعليل بالعلة القاصرة لا يكون قياسا

القياس وهو التعليل

المشهورة لان قوله ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب وما يسقط من ورقة الا يعلمها
فلا استدلال ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك بعبارة
لا الجواب الا ما ذكره على انه لو صح تمسكهم بهذا لزم ان لا يكون غير القرآن حجة ويكون قوله تع الا في كتاب كالتكرار
بقوله الا يعلمها الله تع وقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه
الى الضلال والاضلال ولان العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا اليه
العمل بالاصل قال الله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه
عليه السلام متلوا كان او غير متلو محرما باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص فيه
من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو
القياس واما الاجماع فلا شبهة فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال
الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف في حقه تع فلا يجوز واما حقوق العباد فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادة
لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي والمراد به ههنا المحكوم به طاعة الله تع ولا مدخل
للعقل في دركها كالمقدرات من اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للراي
فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب عن سوال مقدر وهو ان النبي عم
يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فيصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب الفرقة المذكورة
بقوله فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي يدرك بالحس او العقل وانما يمتنع
العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل
اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس او العقل اما بالنجوم ومجاورات
الكواكب او بنحوها والاعتبار المستفاد من قوله تع فاعتبروا محمول على الاتعاظ بالقرون
الخالية بدلالة سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله تع وشاورهم في الامر محمول
على الحرب وهو القياس فيه بالاتفاق ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الوارد هذا
فيه فيتم الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي والاشكال

دليل آخر في نفي القياس

في العمل بالاصل

دليل آخر في نفي القياس

ثبوت حقوق العباد بما فيه شبهة

مطلب في عدم مدخلية العقل في الشرعيات

مطلب في محتملات صيغة الامر

معنى قوله تع وشاورهم في الامر

دليل المجوزين معنى الاعتبار

ان سوق

80

في طريق دلالة النص

ان سوق الاية للاتعاظ فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة سلمنا ان الاعتبار
هو الاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا ثبوت له اشارة ولكن يثبت القياس دلالة وطريقها في الصورة
ان في النص ذكر الله تع هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار
ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء وانما ادخل فا التعليل على قوله فاعتبروا
جعل القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة له باعتبار قضية كلية
اشار اليها بقوله فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في
في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد
فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف
وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة بالاستنباط والاجتهاد نظيره اي نظير القياس اراد
ان نبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الايجاب لقوله مثلا بمثل كما يعرف في قوله تع فرهان مقبوضة
الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي القدر
المتحد في الجنس وقدر الشيء مبلغه لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل على القدر لانه فضل خال عن
العوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والداعي الى هذا الحكم القدر
والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير المكيلات والموزونات
اعتبرناها بالحنطة والذهب ايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وهو ان النبي عم لما بعث
معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله تع قال فان لم تجد في كتاب الله تع قال اقضي بما قضى
رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به الرسول قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول
رسوله بما يرضى به رسوله وجوز معاذ ذلك لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة و
الحديث المذكور من المشاهير التي يثبت بها الاصول وقد روينا ما هو قياس عن النبي عم في آخر ركن السنة
وهو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم انما ذكره على وجه التاييد دون الاستقلال
في الاستدلال لان المروي عنه عم فيه لم يبلغ حد التواتر وليس بمنزلة ما روي في شجاعة علي رض وجود حاتم

دلالة النص مقبولة بخلافه

الحنطة بالحنطة

حديث معاذ رض

دليل آخر لجواز القياس

وعمل الصحابة به اى بالقياس ومناظرتهم فيه اشهر من ان يخفى الا انه لم يبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم
ما يشعر بالخلاف فيه فلذلك لم يجعله دليلا مستقلا ثم شرع فى الجواب عن الدلايل المذكورة على نفى القياس فقال

فى الجواب عن الدلائل المذكورة على نفى القياس

ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ والثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص ويكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان وهذا لا ينافى كون القياس مظهرا وأما

مطلب فى الفرق بين التبيان والبيان

قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين اذ كل شىء يكون فى الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى والحكم
فى المقيس من قبيل الثانى وفى ذلك اى فى العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب فى العمل به لفظا ومعنى حيث
اعتبر نظمه فى المقيس عليه ومعناه فى المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا
عن اعتبار فحواه وانكاره ذم لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والتمسك
بالاصل اى بالاستصحاب لا يجدى فى الاثبات انما قال فى الاثبات لانه يجدى فى الدفع فانه حجة فيه
العمل بالاستصحاب فانا نقطع بكثير من الاحكام كوجوب مكة وعدم بحر من زيبق مع انه لا دليل عليه الا ان الاصل فى الموجود

مطلب الاصل فى الموجود الوجود ومع تيقن العدم دليل العدم

هو الوجود حتى يظهر دليل العدم وقيل لا احد ليس ابرا به اى بالتمسك بالاصل بل هو ابرا بالتمسك بالنص وهو
قوله خلق لكم ما فى الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته يكون حلالا بقوله خلق لكم قوله والظن كاف

مطلب لا يعمل بالقياس فيما لا يدرك بالعقل

للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو يتصرف فى حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اى بالقياس فيما
لا يدرك بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها **فصل** شرطه اى شرط القياس وله
شروط اربعة ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص دال على الاختصاص

شهادة خزيمة رضى الله عنه

هذا هو الشرط الاول كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة بالنبى عليه السلام كتحليل التسع نسوة
وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اى المعدول عن القياس
اما بان لا يدرك اى حكم الاصل العقل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم
الاصل مستثنى من سننه اى عن طريقه المسلوكة كأكل الناسى فانه بنى فى ركن الصوم ومستثنى عن سنن
القياس وهو تحقق الفطر بكل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سنته لا يصح القياس عليه فلا يصح
قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا ولم يثبت عدم فساد الوقاع ناسيا بالقياس على الاكل بل بدلالة
النص للعلم بان بقاء صوم الناسى فى الاصل انما كان باعتبار انه غير جانى لا باعتبار خصوصية الاكل
وكتقدم المنافع فى الاجارة فانه ايضا مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقدم يعتمد الاصول وهو يعتمد البقاء

مطلب تقدم المنفعة فى الاجارة

ولابقاء

ولابقاء للمنافع والقياس عدم تقدم المعدوم لكن ثبت فى الاجارة بالنص فلا يقاس تقدمها فى النفقة على
تقدمها فى الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل الشرط
الثانى مغنى عن الاول فى التحقيق لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدى وان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا

شروط ثلث

لان المقصود من القياس الشرعى وهذا الشرط الثالث مشتمل على قيود ذكرها بقوله ثابتا باحد الاصول الثلثة
اى الكتاب والسنة والاجماع لا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضايع

مطلب فى اتحاد العلة فى القياس

والا بطل احدهما لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع من غير تغيير اى لا يتغير فى الفرع حكم
الاصل من الاطلاق والتقييد وغير ذلك الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا
بما ذكر متعدى الى فرع هو نظيره اى نظير الاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص قطعى يشهد به باب
الاجتهاد دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس تفريع على قوله حكما

مطلب لا يثبت اللغة بالقياس

شرعيا ولا شبهة فى صحته لما مر فى بحث الحقيقة والمجاز ولكن لا وجه لتفريعه على ما ذكر لان المشروط

اسم الخمر

كون الحكم شرعيا فى القياس الشرعى لا مطلق القياس اذ لا صحة له ذلك ظاهر كالخمر وضع لشراب مخصوص
لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اى فى جوازه ذكر عند
وجود العلاقة لكن يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى
فى لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد بعموم المجاز وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا

مطلب اطلاق الزنا على اللواطة

وضع هنا وكذا الزنا للواطة واما الحاق اللايط بالزانى فى ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة
النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات لا يعالى الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار
كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى

فى عدم جواز قياس اهلية الظهار على اهلية الطلاق

حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وانما يثبت فى بيع المقلى بغيره
وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهى بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل
من فعل العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع فان الشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة
كيلا قبل القلى والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة مقيدة بعدم التساوى ولا يمكن رعاية التساوى
فى العدديات لانه فى الاصل انما هو بالكيل او الوزن وهى ليست بمكيلة ولا موزونة والتساوى

تعليل الربوا بالطعم كما علله الشافعى

النسيان جبلي في الانسان

الفرق بين الخطاء والنسيان

في العمد غير معتبر شرعا ولا يصلح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار تفريع على قوله لا فرع
هو نظيره لانه ليس بنظير لان عذره دون عذر النسيان لان النسيان امر جبلي للانسان عليه
بخلاف الخطاء فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط لا يصح ان كان في الفرع نص تفريع على
قوله ولا نص فيه قطعي الدلالة انما قيد به لان النص الظني دالة يخص ويأول بالقياس مقبول رواية

مطلب تقدم القياس على خبر الواحد

انما قيد به لما تراه القياس يقدم على خبر الواحد اذا كان في روايته قصور بان كان الراوي غير عدل او
غير معروف بالفقه لانه لا مساغ للاجتهاد واما ما قيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم عدم صحة واما ثانيا
فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم صحة الاجماع على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا
فلان كتب الفقه مشحون بالجمع بين الاستدلال بالنص والاستدلال بالقياس في مسئلة واحدة وان لا يغير

في جواز اجتماع القياس مع النص في مادة واحدة

ان القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي يجب تقديمه على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط

شرط رابع

الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة

منع الاطعام

مساكين فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط الثاني تغيير لحكم الاطلاق
الثابت بالنص وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص لان يوجب اجزاء
الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن

سلم

معلوم الى اجل معلوم فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يجد ان لم يعد الشافعي الحكم الى الفرع كما هو
في الاصل بل عدى بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل هو السلم المؤجل جعل
الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم وهو الاجل
مقام حقيقة القدرة وجعل خلفا عنها ليمكن تحصيله فيه اي في الاجل وههنا اي في قياس السلم الحال السلم المؤجل
اسقطه اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم
ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير خصصتم القليل من هذا النص وجوزتم
بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدرة اي قلتم ان علة الربوا القدر والجنس وهو الكيل
والمكيلات غير موجودة في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير بالنص وكذا غيرتم
النص في دفع القيم في الزكوة وهو عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء
دون

صرف الزكوة الى صنف واحد

دون القيمة وكذا غيرتم النص الدال على صرف الزكوة الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات الاية
في صرفها اي في صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل بالحاجة راجع الى الصورتين اي قلتم ان العلة وجوب دفع
حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير الة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه و
الواجب انما يندفع الحاجة الواحدة والفقير ربما يحتاج اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فالتعليل بالحاجة في الصورتين

جواز غير لفظ التكبير في الافتتاح

تغيير حكم النص وكذا غيرتم حكم النص الدال على التكبير قوله تعالى وربك فكبر في جواز غير لفظ تكبير في الافتتاح
بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل وكذا غيرتم حكم النص وهو قوله
عم حتيه واقرضيه ثم اغسليه بالماء في ازالة الخبث بغير الماء قلنا في الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة

الجواب

بقوله عم الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا وهي بالكيل في المطعومات فلا يعم التعليل وفي جواب عن
واما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو الشاة
واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا تصلح للعبادة فيها وانما هي حق الله تعالى فلا يجب
للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تعالى الا على الله رزقها وهي تختلف
لا تدفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيمة لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف
اليهم مع ان حوائجهم مطلق المالية دل ذلك على جواز استبدال والغاء اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت بهنا
ثلثة احكام وجوب الشاة الثابت بعبارة النص وجواز الاستبدال الثابت بدلالته وكون الشاة
الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة
اي بحاجة الفقير الى الشاة لتعدي الحكم الى قيمتها وليس فيه تغيير النص اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت
بالنص لا بالتعليل فصار تغيير النص مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو الثاني دون الاول وفي الجواب عن الثاني

كون اللام للاختصاص

وذكر الاصناف لعدم المصاف واللام للاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي من الاصناف لا غير
بمعنى انه لا يجوز الصرف الا عليهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض
لا يغير كون الكل مصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم امكان
ارادة الجمع لا الدخول اللام فانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه حينئذ يكون المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
والمساكين وهو غير مراد اجماعا ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين يجب

لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا ان المراد الجنس فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقراء والمساكين
من غير ان يراد الافراد فلا يجب التوزيع وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تعالى فكل لفظ فيه التعظيم يكون في
الله اكبر فذكر لفظ آخر يكون في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من بعض
الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان المأمور به في قوله تعالى وربك فكبر التكبير بمعنى
التعظيم اللغوي المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو
الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من البول والغائط وكون الماء آلة صالحة
للازالة حكم شرعي معقول بكونه مزيلا وكونه مزيلا بتضمين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقات والاصابة
الازالة فيجوز بكل ما يصلح لها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال الحكم ببطلان الماء
بخاصة فيه اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه في دفع الحدث جميع المائعات المزيلة تداركه دفعه بقوله
وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه اي لكون زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول
في الاصل وهو الماء اذا العضو طاهر لا ينجس ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث
فان ازالته بالماء معقول ولا يضر ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو اي ذلك الامر الغير المعقول
ان لا ينجس كل ما يصل اليه اي الى الخبث باول الملاقات وقوله لا ينجس للشمول لا لشمول النفي ولان
الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة
خروجه فيزول به كلاهما اي الحدث والخبث جميعا وغيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لابتنائه على الرفع و
القلع لا الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا واما الاشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية
كالتيمم فيأتي في فصل المتفقة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه ثم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته
مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهورا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية
فصل العلة للحكم قيل المعرف اي ما يكون دالا على وجوب الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها
معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى ويشكل بالعلامة وما يعرف به وجود الحكم من
غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع
لدخول العلامة فيه وقيل العلة المؤثرة والمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق و
تأثيره في الحكم المصطلح وهو الوجوب للحادث غاما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتقرير ليس المراد

انه

وجوب حادث

انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى الله تعالى رتب بالايجاب الوجوب
على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله حكم بوجوب في كل الاشياء بذلك الامر
كالقصاص بالقتل بمعنى ان القتل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب من موجب وكذا في كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجد الوجوب
للصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل العلة الباعث اي ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى حكم الشرع عندهم
على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث المذكور بقوله اي
المشتمل على حكمه اي مصلحة مقصودة للشارع في شرع الحكم والمراد باشتمالها عليها ان ترتب الحكم
على هذه العلة محصلة للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان لا يتحقق
اشتمالها على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر عنهم وهذا
مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من الفقهاء محتجين
على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعثة الانبياء لاهتداء الخلق وجواب المخالف ان العبادة
والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتها واستعارة لام التعليل للعاقبة شايعة في كلام الله تعالى و
حديث الرسول عليه السلام وحقيقة التعليل في افعاله تعالى تفضي الى القصور في فاعلته تعالى عن ذلك لما تقرر في موضعه
ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لاجلها وكون العلة هكذا يسمى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا
للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية
وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهي خمسة هي الحكمة و
المصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل
العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما ما يحتاج اليها لا ضرورية
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية

حرمة القاذورات

تحت الكفوء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء الى بدل واما ان لا يكون
ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلق منصب الادمي فلاتحسن تناولها
والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا توصل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب
الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع
والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه غير ظاهر فنيط الحكم بصيغ

مطلب في ضبط الحكم بصيغ العقود

العقود لكونها ظاهرة منضبطة وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى تختلف بالاحوال والاشخاص
بل تعتبر في الجنس ليضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود
الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة دايما او في الاغلب كالسفر
مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة وهي غالبة في السفر فترتب
الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الغالب وههنا ابحاث
الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل يدل على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجس لانها
من الطوافين عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها لعلة الطواف لان النص موجب

مطلب النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته

للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة
التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل الاوصاف محال لان
المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة والتعليل
بالبعض محتمل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح
البعض وعند البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة
بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا مانع عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارضة
لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين التعليل
بكل وصف والنص يظهر للحكم بصيغته لا داع اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قوله ان النص
موجب بصيغته لا بالعلية اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي الى الحكم
هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر من القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم بصيغته
في الاصل لا في الفرع وانما يوجب فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي

النصوص

الى الفرع

النصوص معللة لكن من دليل يميز للوصف الذي هو علة لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية
وبعضها قاصر يوجب منع القياس في قصر الحكم على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف
المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف القاصر فيتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم
ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية غايته انه لا يوجب التعدية ولا ينافي الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص
فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر كتاكيد الثبوت في الاصل وعندنا
لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الحال لاحتمال
ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام
فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال نظيره اي نظير الاصل المذكور في حديث الربوا ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين
لان اليد الة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك اي وجوب التعيين من باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه
ايضا كوجوب المماثلة لانه لم يشترط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين فانه عم
نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان مزية النقد على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط
الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا في ربوا النسيئة تعلله في ربوا الفضل
ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل اخر حتى يوهم التسلسل او الاستغناء ببعض التعليلات عن كون النص معللا وذلك لان
الدليل على كون النص معللا بالجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا وتنتهي الى النص او اجماع دفعا للتسلسل
الثاني من الابحاث يجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا فان الذهب
والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انها من جزئيات كون المال ناميا
فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حيث يجب الزكوة في الحلي والربوا عنده
وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم لا للحنطة والشعير فانهما يباعان وجليا
وخفيا على ما ياتي في فصل الاخفى واسما اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر فهذا اي الدم اسم
على صفة عارض وهو الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فاس النبي عم
اداء الحج عن الاب على اجزاء قضاء الدين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين

مطلب وصف الثمنية لا تنفك عن الذهب والفضة

[illegible]

لان لزوم صح في الرمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد
فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق
موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض
فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما او غير مركب وهذا ظاهر
واشلة كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة **مسئلة** ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند
الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة عليهما غير متعد عنهما
اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة واما اذا كانت منصوصة فيجوز عليها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان الاصل معقول المعنى او لا سواء علل ام لا وانما يجوز
التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تع فبقي بيان اللمية بالقاصرة عن الامتناع صح
برهانها نص الشارع وما قالوا ان فائدة التعليل لا ينحصر في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم
اقرب الى القبول باعتبار بيان لميته ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر
لانه ان اريد بالفائدة الفقهية المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون
الفائدة اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له بالفقه ونسبته اليه فلا نسلم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون شرعية الاذعان اي القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع
على الحكمة في شرعيتها فان قيل موقوفه على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا توقفه اي توقف
التعليل على العلم بالوصف حاصل في الغير اي في غير مورد النص لا على التعدية واعلم ان كثيرا
من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رحمة الله عليه فيها وتحقيقها
منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن
بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر
على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة
في غير الاصل فلا معنى فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة و(الاكتفاء) على
بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم او نوعه
ثابتا باحد الادلة الثلثة او بترتب الحكم على وفقه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص

غير حاصل

غير الحجرين لم يخلق ثمنا

علة مستنبطة منصوص

مطلب
ليس للعبد بيان لمية احكام الله تع

تحقيق العلماء في هذه المسئلة

خالة

غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم (يوجد)
في صورة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبر وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا
يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف
مقتصرا على مورد النص يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي
ذكرنا من مبنى الخلاف فائدة عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف
انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد غلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمتنع
التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فائدة لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانه
بمجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كان توهم ان الخصوصية
الاصل تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا اذا كان الوصف القاصر
ثبت عليته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون ما نحن فيه علية وصف آخر وفيه نظر
لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة **مسئلة** ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله
في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان
هذا الوصف غير موجود في الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الفرع فانه يعتق بمجرد
الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بالنكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانه
وجود التعليل في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع اوثبت عطف على قوله اختلف
في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي
قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيد فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد
والوارث لا كونه عبدا **مسئلة** ولا يجوز التعليل بوصف الباء بمعنى المصاحبة وليست صلة للتعليل لعدم صحة
المعنى يقع به الفرق بين الاصل والفرع كقول المكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل
اداء بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو مجرد في الاصل دون الفرع الثالث يعرف العلة
بامور اولها النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله عم كيلا يكون دولة يقال صار الفيء دولة
بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله عم لاجل الدافة وكي الشمس فلا تحسبن قوله فيما رحمة من الله لنت لهم

مطلب في الفاء الداخلة على الحكم او الوصف

وغيرها من الفاظ التعليل نحو بكذا وكذا او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف
في كلام الشارع بالفاء في ايهما كان الفاء من الحكم والوصف ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا وفي الوصف
نحو قوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل
فصار كاللام معنا لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم اذ الوصف في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم

زنا ماعز فرجم

بهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا يمنع الظهور او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه

او ترتب الحكم

ان الاكرام للعلم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة كانه قال واقعت
فاعتق او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والطوافات والحق ان هذا صريح اذ كلمة اذا وقعت بين الجملتين
يكون تعليل الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر

مطلب في وقوع ان موقع الفاء

ان في هذا المواضع تقع موقع الفاء وتغني غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما
وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب بتردد فيها وسال عنها ودلالة الجواب على العلية
ايماء لا صريح ونحو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق الحكم بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان
وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع الحكمين المفهوم

مطلب في ان المفتوحة

من الفرق بين الشيئين في الحكم او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق
بينهما بطريق الاستثناء الا ان يعفون فان العفو يكون علة سقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن
او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع
فاعلم ان النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امراتي ونحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن
ان يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي اشتمل عليه المواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية

الفاء الاستثناء لا يدلان على العلية

لكن لا يرد هذا على المتمسكين بمسلك الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون
العلة شيئا آخر قادحا في تمسكه وانما يدعي فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما
سواء في ذلك لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت
علة كما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز وغيره فليتخرج وان سلم العلية في هذه المواضع
اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس جائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا
او ايماء

مطلب في التعليل بالعلة القاصرة

او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا القاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم
بيان وجوب دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يكن وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة ثبوت
الولاية عليه اي على الصغير في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة فهي شرط زايد على المناسبة فلا بد ان نعرفها
بما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية بانه يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق

مطلب

تعليل الرسول عم لطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية
الطواف وهما وان اختلفا لكونهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية
وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع الضرورة فالحاصل ان الشرع
اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما قال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر
والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام

قال علي كرم الله وجهه في حد الشرب

المدعو وكذا حد الشرب مثله حد القذف قال علي رضه في حد الشرب اذا شرب سكر هذى واذا هذى افترى وحد
المفترى ثمانون واذا وجد الملايمة مؤثرة فالملايمة كاهلية الشهادة والتاثير كالعدالة وعند بعض الشافعية

وحد المفترى

يجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
يجوز كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي الاوصاف التي يوجد عليها العجز
الاضافة تسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي

مصالح مرسلة

اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه البعيد اذا كانت المصلحة ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كترس الكفار باسارى
المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد من الشرع
اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر هنا الجنس البعيد
والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا ان تركنا هم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص
اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى
الترس ويكون قطعية لان حصول هذه المصلحة برمي الترس قطعي ويكون كلية لان الاستيصال عامة المسلمين مصلحة كلية

فرخ بقيد الضرورة ما لو ترس الكفار في قلعة بمسلم لايحل رمي الترس وبالقطعي ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا
الرمي وبالكلية ما لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير عندنا ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف او جنسه في نوعه اي نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس
القريب ليتميز عن الملايم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم ما هو المطلوب بالقياس كالسكر في
الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان السكر من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عم
ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء
اعتبار في عدم فساد الصوم وكتعليل الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع
في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار
الجنس في الجنس فان جنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة وهي الاقسام المذكورة
مع بعض كما يوجد كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنس العجز في الولاية
ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب ينقسم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب من ثلثة
ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى الكل لكونه بمنزلة النص
حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون
اقوى منه وقد يسمى البعض من الشافعين اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملايمة ثم لا يخلو الحكم
بعد التعديل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ليس في الكلام حذف
ويسمى شهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل اعم من اول الاربعة مطلقا وهي اعتبار نوع الوصف في نوع
الحكم واعتبار جنس الوصف في نوع الحكم وذلك لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم فقد وجد
للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه
جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة وهما
اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم واعتبار جنس الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد
شهادة الاصل بدون واحد من الاخرين وقد يوجد منهما بدونها وقد يوجدان معا فالتعليل بهما اي الاخرين
بدونها اي بدون شهادة الاصل حجة ومقبول ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض يسمى قياسا

قيل

اعتبار النوع في النوع

اعتبار الجنس في النوع

اعتبار النوع في الجنس

اعتبار الجنس في الجنس

اقسام المركب ١١

شهادة الاصل

قيل قال الامام السرخسي الاصح عندي انه قياس على كل حال فانه مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع
لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغنا عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف
في مجرد تسمية قياسا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير اي في غير الانواع الاربعة الدالة على التاثير
لانها اعم من الاولين مطلقا ومن الاخرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز وجودها بدون
كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان تكون اعم من الاولين باعتبار وجودها
في الاخرين وبالعكس فيحتمل ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم
تاثيره وهو على نوعين احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما يبين من البعض
يسمى اول الاربعة غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم
لان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا فانه مردود اذا لم يكن ملايما اما اذا كان ملايما فيقبل وانما اعتبرنا
التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون
له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع
الحكم او جنسه القريب على ما يبين في تفسير التاثير فلم لا يكفي حصول الظن بوجه آخر من مسالك العلة ولان العلل
المنقولة عن الرسول عم والصحابة ليست الا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة افادها
على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل منقولة مؤثرة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير
المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف
بنص او اجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف
مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا وح يتم الاستدلال كقوله عم انها من
الطوافين وقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر والانفجار الدم من العرق والنجاسة تاثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الى
الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة رض وعلى قلنا مسح ولا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا
مؤثر في التخفيف حتى لا يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركانات فغير مؤثر
وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه وقد ظهر اثره

مطلب
اعتبار الشارع
في القياس

رقية رسول
عليه السلام

اى تاثير المتعين فى عدم التعيين فى الودايع والمغصوب فاذا رد الوديعة والمغصوب واجب
ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
رد الوديعة فان رده مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفى النفل فانه اذا نوى
فى غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لعينه فى رمضان ينصرف اليه لعينه فان فرض رمضان
فيه اى فى رمضان كالنفل فى غيره فى التعيين وبعض العلماء احتجوا اى على العلية فى القياس بالتقسيم
والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والا خيران باطلان فتعين الاول فان لم
يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اى فى غير الاوصاف التى رددها بالاجماع
مثلا عبارة مثلا اشارة الى انه كما يجوز اثبات عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل النص
يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداهما وبتنقيح المناط
اى على ما علق الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو ان يبين عدم علية الفارق وهو الوصف
الذى يوجد فى الاصل دون الفرع ليثبت علية المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم لم يتعرضوا بمثل
اى باثبات التعليل فى كل نص واثبات الحصر بالاجماع والنص فان على تقدير قبولهما يكون مرجعهما
الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اى بدوران الحكم مع الوصف وهو باطل عندنا وفسر
بعضهم بان وجد الحكم فى كل صور وجود الوصف ويسمى هذا طردا وزاد بعضهم العدم اى عدم الحكم عند العدم
ويسمى طردا وعكسا وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين اى فى حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه
لا حكم له اى للنص مثاله قوله عم لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء ويحل
عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش مع عدم حكم الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق المفهوم
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل حكم النص المذكور مدارا لهما اى للقائلين
ثبوت العلة بالدوران ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا فى حقه تعالى اما فى حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع انه
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط المساواة والوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط الوجود عند الوجود لما اى للعلية ايضا

حديث لا يقضى القاضى وهو غضبان

العباد مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل

المقتول ميت باجله

لان

لان التخلف اى تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اى فى العلة لان تخلف الحكم عن العلة لمانع يا يوشايع
ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به فيكون
الوصف جزء العلة ويكون من عدم قدح التخلف المذكور فيها عدم قدحه فى عليتها مع عدم المانع ولا يشترط العدم
العدم عند العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك ثم اشار الى
بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص فى الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر
فى احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فى باب القياس الذى هو احد الاركان وايضا هو غير مسلم فى حديث القضاء
لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه اى لا نسلم انتفاء حكم النص هو حرمة القضاء
مع وجود الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو محال وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع
قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الحل ينتفى بانتفاء بعض **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة
كاحداث تصرف موجب لحكم اى يكون علة لثبوت الحكم ولما اتجه ان يقال انكم اثبتم بالقياس علية الجنس
للجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابى يوسف
ومحمد اجاب عن الاول بقوله وقولنا الجنس بانفراده اى من غير الكيل والوزن يحرم النسا بالنص وهو ما روى
انه عم نهى عن الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهى ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا
وقد بايع نسيئة لان النقد مزية على النسيئة واجاب عن الآخرين بقوله وكون الاكل والشرب موجبا
للكفارة بدلالة النص الوارد فى الوقاع وكذا القصاص فى القتل بالمثل عندهما ثابت بدلالة النص
وهو قوله عم لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا على ذكر وضعها بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات
صفة العلة كاثبات السوم فى الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود فى النكاح هذا مثال اثبات الشرط
وكونهم رجالا او مختلط مثال اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم وصفته كصوم بعض اليوم مثال اثبات الحكم و
كصفة الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اى فيما ذكر نصب الشرع بالراى فى اثبات سبب او صفة اثبات للشرع
بالراى وفى اثبات شرط الحكم شرعى او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالراى
فى اثبات حكم او صفته ابتداء نصب للاحكام الشرعية بالراى فلا يجوز ابتداء نفى ذلك واما اذا كان له اصل منصوص
كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام عند الشافعى فان له اصلا وهو الصرف ولجوازه اى لجواز البيع
بدونه اى بدون التقابض عندنا اصلا وهو ساير السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية بهذا ما قاله فخر الاسلام

الغضب لا يوجد بدون شغل القلب

للنقد مزية على النسيئة

حديث لا قود الا بالسيف

مثال اثبات الشرط

مثال اثبات صفة الشرط

مثال اثبات صفة الحكم

مطلب اطلاق الاستحسان على النص والاجماع

قسمي القياس الخفي

مطلب الركوع خارج الصلوة لم يشرع عبادة

وكلامه في المقام مضطرب فانه قال في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله واما اذا وجد فلا باس به فلا مساغ لان يكون مراده مما يعدم ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان يثبت ان عليتها المعنى آخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكلما يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس بل العلة بالحقيقة ذلك المعنى المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي ما يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي تسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة ثم ان غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة الجلي شايع وهو حجة لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا وبعض الناس انكروه ومرجع الخلاف الى الجهل بالمراد لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به ان كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا يصلح مرجعا للانكار اذ لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا ان للقياس قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي ضعفه بالنسبة الى ما يقابله من القياس الخفي اي اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الرأي ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللخفي اي ذكروا للقياس الخفي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذكر اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي القسم الثاني من القياس الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب

بمنقارها

بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تع جعل مقام السجدة في قوله تع وخر راكعا اي سقط ساجدا الا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجدة الصلوة فانه لا يتأدى بالركوع فعملنا بالصحة الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير منصوص هنا اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في ذراع المسلم فيه في الثياب يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي تسبق اليه الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما لما اختلفا في اصل المبيع بل في وصف لان الذراع وصف لان زيادة الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذا القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض وهو في صور اربع لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا مع اتحاده

اى اتحاد النوع يسمع اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع
ان امكن التعارض فالقياس اقوى كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا
كذلك او تعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال امكن لانه لم يوجد
تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم يعني
انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك
الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه
قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخرى علة النقيض ذلك الحكم
بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع
اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تع وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر
والاستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين الاستحسان كذلك وكذا بين قياس صحيح
الظاهر فاسد الباطن وبين الاستحسان كذلك فيلزم ما ذكره حسب القوة والضعف فعند التحقيق داخل
في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الباطن وعلى كل التقديرين لا يخلو
من انه اذا تؤمل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام
فقوى الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نسلم ان اقوى الاثر لا يخلو
من احد هذه الاقسام لكون باعتبار آخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء بتقسيمات
متعددة باعتبارات مختلفة والمستحسن بالقياس الخفي يتعدى اى صورة اخرى لا المستحسن بغيره
من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن القياس مثاله ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يحلف على
المشترى فقط قياسا لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البايع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على التوافق
وعليهما قياسا خفيا لان البايع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر
وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر في المتن لانفهامه بما تقدم فيتعدى حكم التحالف الى الوارثين
اى الى وارثى العاقدين اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر والمستاجر فانهما اذا اختلفا في قدر

الاجرة

تعارض قياسين صحيحين ممتنع

90

الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ واما بعد القبض فثبوت
اى ثبوت التحالف بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يتعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البايع لا ينكر شيئا والمراد بالترادد
المأخوذ او نقض العقد والاستحسان ليس تخصيص العلة على ما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس
بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة
على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه الى الجواب عنه يكون
باربع طرق الاول منع وجود العلة في النقض نحو خروج النجاسة للانتقاض فنوقض بالقليل الذى
لم يسل من راس الجرح فتمنع الخروج فيه لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان
وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
فنوقض بالمدبر لان الحكم متخلف في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فتمنع
ملك بدله اى بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل هو عن اليد الفايتة والثاني
منع معنى العلة في صورة النقض اى المعنى الذى صار العلة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت
لانه النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو يؤثر في الحكم
فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون
التطهير الحقيقى نحو المسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذى في
المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى ولاجل انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكر فخر الاسلام
له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة
المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل يعنى لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح
المصول عليه فنوقض بالمستحاضة فان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض والمدبر فانه
لا يكون ملك بدل المغصوب علة بملك المغصوب في المدبر ومال الباغى فان العادل اذا اتلف
مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة

خروج النجاسة من راس الجرح
معنى الخروج

اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد

مطلب
عدم كون التثليث مسنونا في المسح
معنى المسح
وعدم وجوده في الاستنجاء

عصمة مال الباغى

فاجاب فخر الاسلام في الاولين بالمانع اى انها تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا التخصيص
العلة ونحن لانقول به وفي الثالث بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي
فان عصمة مال الباغي لم ينتصب لحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والقايط الممنوع
من هذه الصورة وهي ان صورة ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاتلاف
صورة المخمصة وفرع صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان المعلل ادعى حكما اصليا لا تنفع
الا بالعارض كالعصمة هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل
الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض لا يرفعه
اى الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بصورة مال
الباغي مثلا فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع للعصمة في مال الباغي
شيء اخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء اخر فلا يكون ذلك من
صور الدفع بالحكم والظاهر انه لا حاجة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه وايضا
حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التاثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم هو القصد
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة
على الماء فانه يوجد القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء
فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عن الرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الفرض التسوية بين الاصل
والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر عن الفرع فكذا
في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال نحو الدم خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول
الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فاذا فان الخارج النجس حدث ثمه اى في السبيلين لكن
لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا
هنا اى في غير السبيلين ايضا يكون حدثا ويكون عفوا عند الاستمرار كما في الرعاف الدايم ثم
ثم اعلم انه ان يتبين الدفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع من
الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة عن غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل
لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة توجب والتخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لانقول به بل

بجعل

مال باغي

تخصيص العلة

والخلاف في مسئلة تخصيص العلة قليل الجدوى

بجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم الحكم وعند وجود المانع بعدم
العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره المصنف والخلاف قليل
الجدوى لهم في جواز التخصيص القياس عن الادلة اللفظية كالعام فكما ان التخصيص ثمه لا يقدح
في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في غير الوصف والثابت بالاستحسان فانه تخصيص عن القياس
الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد تبين
انه المانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع و
وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الذي
وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء ولم يصب السهم وكبيع امالا يملكه او مانع من ابتداء الحكم
كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل
على الحكم وهو الملك ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول لانه يستلزم الدخول عليه بدون العكس
او من تمامه كما اذا اندمل بعد انجراح السهم والمداواة وكخيار الروية فان البيع فيه صدر مطلقا
من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الروية او من لزومه كما اذا جرح
واندمل صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد بالحكم القتل فما ذكر غير ثابت واريد الجرح
فهو حاصل لازم قلت بل المراد الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة الذي فالاندمال مانع
من تمام الحكم لحصول المقاومة وكخيار العيب فانه حصل فيه السبب بنظر المشتري فعلنا
بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث الاخير ولذلك
لم يقل ان المانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز اى يستلزم
او هي من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا لانسلم ان التخصيص مطلقا مستلزم للمجاز بل التخصيص
في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا تخصيص لانه اى القياس ليس بعلة
في لان من شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى منه ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع فكل
ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا القيد واجب لانهم
لما اجمعوا على ذلك علم انه لا تعدية عند المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يجتمع جميع ما يتوقف
عليه

يتخلف الحكم عن العلل العقلية لمانع

التخصيص مطلقا لا يستلزم المجاز

التعدية من عدم المانع وغيره فعلم به ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اى عدم المانع
اما ركنها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان غلبة الظن كافية في العلية سواء
استلزمت الحكم ام لا ويمنع الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل مع شرايط ثم عدمها اي عدم العلة
قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اراد به ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه علة
فاذا اريد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف الاطلاق او النقصان اى لنقصان وصف هو
من جملة اركان العلة او شرايطها كالخارج النجس مع عدم الخروج علة للانتقاض اى لانتقاض الوضوء وهذا اى
عدم الخروج معدوم في المعذور فلا يكون على نومنه اى من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض مقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة ولا يمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشئ
ونقيضه على ما افصح عنه المصنف بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع وفيه نظر
لان هذا مبنى على ظهور التاثير ولا تاثير في نفس الامر لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه
على عدم تاثيره شرعا لشاة مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم يسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلة
لاحتمال وجوده بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق
وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل
اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض ح لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع
جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول
عند كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة
بثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لكن ان ثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يضر ويكون قادحا
في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل
هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اى يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا
اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي
من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان بيع الراهن يبطل فيرد
فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق فانه لا يحتمل يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورد

على هذا

ومنه العدم العلة

غصب منصب التعليل

قال السائل معارضة

قاعدة في المناظرات

على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل وهو بيع الراهن ان كان حكم الاصل هو البطلان فلا نسلم ذلك لان
الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف في الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان
لا يكون الحكمان المتماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد
قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا فرق فيه اى في الخطاء على المثل لان
المثل جزء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدل فنورده
على سبيل الممانعة فنوجهه ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفا عن القود يعني المال شرع خلفا
عن القود لان الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل
فوجب المال خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة اياه اى مزاحمة المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة ومنع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه في اما في نفس الحجة بان يقول
لا نسلم ان ما ذكر من الوصف الجامع علة او صالح للعلية فلا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل
طرد فيؤدي الى اللعب فيصير العمل ضايعا كالمناظرة عبثا فاصطلاح المصنف في جريان الممانعة في نفس الحجة
الى بيان بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة
هذا اى الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل
الحر كالمكاتب فيقيل لا نسلم ان العلة في الاصل كونه عبدا بل جهالة المستحق اذ السيد او الوارث واما في وصفها
في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة
قوله واعلم ان المعترض اشارة الى تقسيم الاعتراض عن المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة
ومنه تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات
مدعاه بدليل وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليل والاثبات يكون بصحة
مقدماته ليصلح شاهدا وبلا سلامة عن المعارض لتقدم شهادته فيترتب الحكم عليه والدفع يكون
بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحة بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها
وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين
بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل
المعارضة اما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة لكن عند اهل النظر لمنا فقد عبارة عن منع

مرجع جميع الاعتراضات

مطلب في الفرق بين الممانعة والمناقضة

منع مقدمات الدليل سواء مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض وبرهبا الا الممانعة لانها
امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف بمنزلة السند او تسليمه لكن يقيم الدليل على نقيض مدلوله ويسمى
معارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علة الاولى يسمى معارضة في الحكم والثانية
معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله
بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه بتقييد
بعد ما ولعيد الا تبديلا وتغييرا او هو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما
المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان دل دليل المعارض اعني
المعترض على نقيض الحكم بعينه فقلب انما سمي بذلك لان المعترض على جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا
عليه كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول المعترض صوم رمضان فرض
فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هنا اي في صوم رمضان تعيين قبل الشروع وفي الصوم من الله تعالى وثم التعيين
بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الراس ركن
فلا يسن تثليثه بعد كماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض
على حكم آخر لا على نقيض الحكم بل يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ما خوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه
الاول كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم الشروع كالوضوء فان كل عبادة يجب بالشروع
لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيقول المعترض بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها
لا يجب بالشروع فيقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب
بالشروع والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن الآخر واذا كان كذلك الاستواء في النذر والشروع
في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل هنا
على انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر والاول
اي القلب اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض جاء بحكم آخر غير المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه وايضا
جاء المعترض بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجوب وشمول العدم واثبات الحكم المعين اقوى من اثبات الحكم
المجمل ولانه اي ولان الاستواء يختلف في الصورتين ومن شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع فمن الوضوء
هو الاصل الاستواء بطريق شمول العدم اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع الاستواء

بطريق شمول الوجود اي بالوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة
خالصة وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او يثبت حكما يلزم منه ذكر النقيض
كقول المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا
اي الوجه الاول الذي نظير قول المسح ركن في الوضوء اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود المعارضة
وكقولنا في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها صغيرة
فتنكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كما في ماله فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
والا لم يكن معارضة خالصة بل قلنا فالمعلل اثبت مطلق الولاية فلم ينف المعارضة مطلق الولاية
بل الولاية بعينها وهي ولاية الاخ لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ اقرب
القرابات بعد الولادة فنفي ولايته بنفي نحو ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة الخالصة
مثال الثالث نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الزوج الاول فهو اصح بالولد لم يقل عندنا لانه
قول من رجح عنه لا بي حنيفة لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق
النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج
الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول
صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب
حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب
لان كون الولد منه غير متيقن عندنا واما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا من قلب الاناء جعلت اعلاه اسفله وانما يرد
هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو جلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا
وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها
يكون افحش فجزاؤها اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذكر وليس
هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين

فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول المعترض المسلوب انما يجلد البكر مائة
ويرجم الثيب فجعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فالمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد
البكر وانما ذكر الركوع والسجود فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا
القلب بل يريد الاعتراض عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل احدهما بالآخر
بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر فاذا اثبت المساواة بينهما وليس المراد المساواة
من كل وجه اذ لا يتصور ذلك بل المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر يلزم
بالشروع اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج
انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما لزم
لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت
اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى
في نفسها فيقول الولاية شرعية للحاجة الى التصرف والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء فلا نقول
والولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعية للحاجة فيكونان متساويين فاذا ثبت
احدهما ثبت الآخر ومن المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا بسواء في نفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في المسئلة القراءة فلان الشفع مسئلة في ٤٦١
الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقط في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقط فيه
واليه اشار بقوله على ما ذكروا فلا يمكن للشافعي المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع
في النفل وفي الثيب الصغيرة ومنها خالصة ليست فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل خالصة
على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان ثبت علية وصف المعلل وظهر تأثيره لانه ما ثبت قطعا بل ظنا
فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا وان اقام
الدليل على علية شيء آخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل الثمنية

دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف
آخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يبقى الجزم بالاستقلال وكذا ان كانت
العلة متعدية الى مجمع عليه لا يقبل كما نعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو يتعدى الى الارز وغيره
فلا فائدة الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر
لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية
وصف المعلل وان تعدى الى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليه الى فرع مختلف فيه تقبل عند اهل
النظر للاجماع من المعلل والمعترض على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف
القدم المختلف فيه لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر وجواز فساد احدهما على
تقدير صحة الآخر لا يجدي في دفع ذكروا ولا نفعا لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان فتدبر

فصل في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت عليتها بمجرد الدوران وجودا فقط او وجودا
وعدما والمراد بها هنا ما ليس بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو
اربعة انواع الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم القول بموجب العلة
المقصود وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر برفع الخلاف
ولا يمكن ولا يتعذر الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فيقول المعترض يسن عندنا ايضا لكن الغرض البعض لقوله برؤسكم وهو اي البعض ربع او اقل
منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير وقال يسن تكراره ثلث مرات يمنع ذلك في الاصل
اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل المسنون في الركن التكميل في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة
والركوع والسجود لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير
محل الفرض وههنا اي في مسح الراس المحل والراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان التكرار تركا
يصير غسلا فيؤدي الى تغيير المشروع زيادة توضيح يكون المسنون هو التمكين بالاطالة دون التكرار فالاعم
فالاعتراض على التعليل الاول قول بموجب العلة وعلى التعليل الثاني ممانعة والتفصيل ان يقول ان اردتم
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلث مرات فنمنع هذا في الاصل وكقولهم صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين فنسلم موجبه لكن الاطلاق

مطلب في دخول المرفق في الغسل

تعيين لانه باطلاقه ينتظم تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم
لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف الذي ادعى المعلل علّيته
في الاصل او في الفرع وكقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالاجماع فلا تجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء

مجازفة ... بالوصف والذات

فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل
على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء لان بيع القفيز جائز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اراد بها اي
المجازفة بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اي في المعيار ونحن لا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين

مجازفة بحسب المعيار ... في الحكم

فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة اي مسئلة التفاحة بالتفاحتين
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع كما ذكرنا الآن وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها
غير متناهية بالمساواة لا نسلم في الصبرة لانهما ان تساويا كيلا ولم يتفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز
وهذا اشارة الى المنع الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فيقول بعد التعيين

تعيين النية في رمضان

اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه
انما يصير متعينا بالشروع او قبل فلا نسلم ذلك في الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا
ممتنع لانه متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون
صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما الممانعة

الممانعة في صلاح الوصف بلغ وعليته لم يبطل

في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة اي علة عدم
العتق في الاصل اي في ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد
علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة مع الرجال لانه ليس بمال
كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول

شهادة ... في النكاح مع الرجال

عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر
تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اذ تغييره انما هو الى فساد الوضع
فيبطل

فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين الذميين
اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعند الشافعي بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام
علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال
سواء دخل بها او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت
في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده قيل ثم بين الدليل
على ان تعليله مردود بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا فلا
عليك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح يبتنى على العصمة والردة قاطعة لها
فيكون منافية للنكاح ولابقاء الشيء مع المنافي لكان اسند الا على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه
لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان ان الحكم قد ترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذا حج
باطلاق النية يقع على الفرض فكذا بنية النفل عند الشافعي لان المطلق النية في العبارة الى التنوع
الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم فاذا استحق المطلق الفرض دل على
نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بالمعنى المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق
وهو مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله فان بعض العلماء
حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر يعني كثرة
الاحتياج اليه فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط الشهود ويتعلق
بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما يتعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر كان الشرع
اوسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه امرا ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة
وهي تلجئ اهل الطرد الى العلة المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقا في النية فينتقض بتطهير الخبث
عن البدن او الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول فيشترط النية
تحقيقا لمعنى التعبد كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي فيقول المعترض ثم الوضوء تطهير حكمي
بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية
فهي اي النجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل

مطلب في ان العقل لا يدرك حسن بعض افعال الشرع

فيما يخرج من السبيلين

ان ينجس البدا والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين
ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده والمعتبر في القياس هو المعقول بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم
على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم
يكون الخارج النجس سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول
فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها من السبيلين ادرك العقل ان
هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف للعقل على سببه ولا ياتي في قول صاحب
الهداية قياس المايعات على الماء في دفع الحدث لما صح قياسها عليه في دفع الخبث بناء على ان عدم معقولية
النص هنا معقول على قوله لانه انما يصح القياس في المايعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة قالعة
للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها بالماء معقول لما بينا بخلاف

التراب في نفسه ملوث

التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج اليها في صيرورته قربة والصلوة يستغنى عنها اي صيرورة الوضوء

كون الوضوء قربة

قربة كما في ساير الشرايط للصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فلحق بالغسل تيسرا وظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فكان خلفا

مطلب
في مسح الراس

عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكيف يكون تطهيرها
بالماء معقولا نعم لا نعرف ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء
الذي هو اقل البدن وخصوصا غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم
قلنا لما اتصف البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج والى

مطلب
في وجه عدم وجوب غسل
جميع البدن في البول والغايط

اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج وبغسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء
فلا يكون تلك الاعضاء غير معقول فلا يجب النية واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع
بالنسبة الى البول والغايط فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع
اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود للغاية فان مقصود الاصول
لمعرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين فصل في الانتقال اي انتقال القياس

في قياسه

في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة وحكم فهو حكم في القياس خارج عن البحث ونحو
انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول وهو اما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما جميعا واشار
الى هذه الاقسام بقوله فلا يخلو ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او
لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول اذ لو لم يحتج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم

الوديعة في الصبي

آخر لا يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان الانتقال
في العلة والحكم جميعا فصارت الاقسام منحصرة في اربعة والاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك

معنى الانتقال

الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال
ان يترك الكلام الاول بالكلية وينتقل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك
هذا الكلام واشتغل بآخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه السلام حيث
قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض

قصة الخليل
عليه السلام

لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك انقطاعا في عرف النظار لئلا يطول الكلام بالانتقال
من دليل الى دليل والغرض وهو اظهار الصواب لا يحصل وفيه نظر واما قصة الخليل عليه السلام فالحجة
الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي

معنى الانقطاع في عرف النظار

واميت فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا
ولا نزاع في جواز مثل هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا اجر عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى الكفارة بل نقصان
نقصان الرق فنقول الرق لم ينتقص وتثبت هذا اي عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما تقول الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات كما تقول

نبيه قاصرة

احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها
يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم
كذلك فهو باطل تكملة وهي تشتمل على ابواب وفصول فصل في الحجج التي تصلح للدفع دون الاثبات
وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف في صحتها نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم

لا يمنع هذا العقد
ولذا يجوز صاحب الشرح

ببقاء امر كان في الزمان الاول ويظن عدمه وهو حجة عند الشافعي والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا
للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا كان او اثباتا ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه ا ه
ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع حجة بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل
في اليوم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحيوة المفقود فيرث المفقود عنده
لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم
الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده
فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين
وليس هذا حجة لدفع الخصومة حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي واثبات براءة المدعى عليه
وعندنا يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح فيجب البينة على الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم ادخل
الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول للمولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل فان عدم
الدخول هو الاصل فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى لان بقاء الشرائع بالاستصحاب فلو لم يكن
حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي
العكس يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم بالملكية له مع وقوع الشك في طريان الفقد
فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء
وهو ظاهر ضرورة ان البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فمم ودعوى الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير
محل الخلاف لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على ان البقاء بل الدال على البقاء وهو سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع فبقاء الشرائع بعد وفاته عم ليس بالاستصحاب
بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك وفيه نظر لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال
الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ واما في حياته فقد تقرر صوابه في النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعا
الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ

والتبيين عليه عم

في الصلح على الانكار

شفعه

في تعليق العتق

بقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام

والتبيين عليه عم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض لجواز
الصلوة وحل الانتفاع والوطء لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا نزوع كون الاستصحاب
حجة للدفع وقد تقرر انه لا خلاف فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم رب الطاحونة مع المستاجر اذا اختلفا
بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه ولا بينة بحكم الحال فان تحكيم الحال عند عدم دليل آخر واجب فان
كان جاريا في الحال كان القول قول رب الطاحونة والا اي وان لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر
وهو اي تحكيم الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وجاءت امرأته الذمية مسلمة وادعت
الاسلام قبل موته وانكره الورثة فالقول لهم لانهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ولا يحكم الحال لانه الظاهر
لا يصلح حجة الاستحقاق ومن هنا ظهر ان تحكيم الحال ايضا من وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة
الحادث الى اقرب الاوقات من جملة ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقات
حدوثه فان الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر رحه في اثبات الاستحقاق على ما افصح عنه هذه المسئلة
مات ذمي فجاءت امرأته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول
قولهم وقال زفر رحه القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان
ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر يصلح للدفع وما ذكره ايضا ظاهر يصلح للدفع الا
انه اعتبره للاستحقاق ولا يصلح له ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر شهادة النساء اي في المنازعة في
دفع العلل الطردية والاخر ان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم العصبية كابن العم فانه يمكن ان يوجد
بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع او النص ان له علة واحدة فقط فانه حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد
في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان
ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع او النص فهو استدلال صحيح ولكنه
ليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل احد بحجيته بل هو عند بعضهم فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا الكلام
في تعارض الاشتباه فانه ترجيح فاسد لاحد القسمين لا لحجة بل لاشتباه ما آخر وقول زفر في غسل المرافق
يرجع الى التمسك بالاستصحاب لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا
ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرافق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد تقرر ان الاستصحاب
حجة في الدفع باب المعارضة والترجيح وهو في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان قوة

في مسلم مات وله امرأة ذمية وادعت الاسلام قبل موته

مات ذمي وله امرأة مسلمة بعد موته

تعارض اشباه

في دخول الغاية

لاحد المتعارضين على الآخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد احترز
عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض ولا بد ههنا من اشتراط امور أخر مثل اتحاد المكان والشرط وطو ذكرها لا بد منه في تحقق التناقض
الا انه اريد بما ذكر اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات
فلا حاجة الى اشتراطه امر زايد وكذا اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو الأمر هنا كما
في هذا الباب فان تساويا قوة بان يكون ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون احدهما متواترا والآخر
مشهورا لانهما قطعيان او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كخبر يرويه عدل فقيه وخبر يرويه عدل
غير فقيه فبينهما معارضة القوة المذكورة رجحان في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع
كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا لعدم التعارض فلا يقال راجح على القياس فهذه ثلث صور ففي الاولى
معارضة ولا ترجيح وهذا جايز اذ لا مانع من ذكره والحكم ح التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح وفي الثالثة
لا معارضة ولا ترجيح من قوله م متعلق بقوله رجحانا وارجح قاله للوزان حين اشترى سراويلا
بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا نزن والمراد الفضل القليل عفوا لما بالكثر في الربو
في قضاء الديون يجعل ذلك الفضل القليل عفوا الا انه لعلة في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى
وترك الآخر واجب في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكره بقوله واذا تساويا قوة سواء
تساويا عددا او لا في الاجماع اي في معارضة الاجماع الاجماع بتعين البدل على ما مر بيانه والكتاب
والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة والسنة الكتاب يحمل ذلك اي ما وقع في صورة
التعارض على النسخ واحدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه
لكنا لما جهلنا المتقدم توهمنا التعارض ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ
جزاؤه محذوف وهو يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص بدفع المعارضة والجمع
بينهما ما امكن باعتبار المخلص في الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهتين فان تيسر ذلك
فيهما والا يترك العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس مثال المصير الى السنة عند
تعارض الآيتين كقوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن قوله تع فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له
فانصتوا فانهما تعارضا فصرنا الى قوله ع م من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير

الى القياس

مطلب
في دفع التناقض

معارضة الاجماع
الاجماع

عملا بالشبهتين

تعارض الآيتين

قوله تع
اذا قرئ القرآن

حديث
من كان له امام فقراءة الامام
قراءة له

الى القياس عند تعارض السنتين ما روى ان النعمان بن بشير رض ان النبي ع م صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على ساير الصلوة واقوال الصحابة رض فان القياس
وقول الصحابي رض في مرتبة واحدة يعمل بايهما كان بشرط التحري وعند من اوجب تقليد الصحابي رض
يجب المصير اليه اولا ثم القياس وفيه اشارة الى النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم
والتاخر وبين الاجماع ودليل آخر قطعي من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد بخلاف النص قطعي
ان امكن ذلك في الا يجب تقرير الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليل كما في سور الحمار
حيث تعارض فيه الآثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس انه طاهر والاخبار
روي عن جابر رض ان النبي ع م سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي
البراء ان النبي ع م نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب
المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا
كذلك فلا يزول بالشك واحدهما وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم ح الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى
الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير للاصول وان لم يكن بد من عدول عن الاصول ضرورة
امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين
او قراءتين في آية كقراءتي الجر والنصب في قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل
والثانية غسلها وقيل ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يوجب له غاية
في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة وفايدة التحرز عن الاسراف المنهي عنه فعطفت على الممسوح لا المسح لكن
على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح ورد بان التثليث في
غسل اعضاء الوضوء سنة والاسباغ سنة والقول بوجوب الاقتصار على الوجه المذكور ينافي ذلك
او سنتين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص اما من قبيل الحكم او المحل او الزمان فانه اعتبر في التعارض
الاتحاد في هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فاما
ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين
بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يتبين تغايرهما ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كقوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الآية الثانية ضد العقد

مطلب
القياس وقول الصحابي
في رتبة واحدة

في سور الحمار

مطلب
قراءتين
قراءة وارجلكم بالجر

بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كاليمين ونحوه قال الله يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخرج من الفائدة في اليمين المشروعة تحقيق البر
والصدق لقوله تعالى لا يسمعون لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المواخذة فيه لانه
من كسب القلب والمواخذة على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من
المواخذة في الآية الاولى المواخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب في الثانية في الدنيا اي
بالكفارة اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته
اطعام عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اذا حصل الاثم باليمين المنعقد
فوجب دفعه وستره اطعام عشرة مساكين ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض والشافعي
يحمل المواخذة في الآية الاولى على المواخذة في الثانية اي المواخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس
ويحمل العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكره في الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية
الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض
لكن ما قلنا اولى من هذا لان على ما قاله يلزم ان يكون العقد يجري على معناه الحقيقي من غير ضرورة
بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة في قول تعالى يكون له حكم في المستقبل وايضا الدليل دال على ان المواخذة
في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية وهو اقترانها بكسب القلب اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة
الدنيوية دال على هذا وجوب الكفارة في القتل خطاء وهو تحملها على المواخذة الدنيوية في الآيتين
قيل لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب وهو السهو الخالي عن القصد وهذا
ظاهر في الاولى بدليل اقترانه بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالكذب
الذي يدع الديار بلاقع بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا والمواخذة في الصورتين في الآخرة لان الآخرة دار الجزاء والمواخذة لكن في الثانية ساكته
عن الغموس وذكره المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المواخذة
في الدنيا وهي الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة في المنعقدة
وهي ساكتة عن الغموس فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع
التعارض

غموس منعقد لغو

التعارض ويثبت الحكم على وفق مذهبنا واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير
المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال
العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح الاختلاف في الزمان
يكون الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح فجعل المحرم ناسخا
للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد اثباته ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس
بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للمحرم وهو اي التكرر المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون الحرمة بعدها نسخا وانما يكون نسخا لو ورد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال
عليها وذلك غير مسلم ولو قيل يدل قوله ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ ولو جعلنا على العكس
تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فتدبر قال
فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على جعل الاباحة اصلا وانا نقول بهذا في الاصل لان البشر
لم يترك سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان
الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك باق الى ما يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد والوثوق منها وظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب
العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد المحرم واعلم ان الشيء الذي كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد
له دليل المنع ولا دليل عدمه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف
الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا بقبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم ينقسم
الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة
ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمتيقن

في فائدة التشديد والتخفيف

البشر لم يترك سدى في شيء من الزمان

اختلاف الشرائع

في الاباحة الاصلية في الاشياء

اقسام الافعال الاختيارية

مطلب ان الله تعالى في كل فعل حكما

نظير النفي الذي يعرف بالدليل

لان الكلام فيما لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل
فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل كقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم
اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين
مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم
الحكم لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا ان الله تع
في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولانا نقض بان الحكم بالمنع والحكم بعدمه ضد يمتنع انتفاؤهما
وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث فقيل انه صح اذ التقدير
انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا
عتاب على الفعل ولا على تركه فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعتاب
وعدمه وعدم القول بالعتاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يساويان ولقوله عم على قول لانه
قبل البعثة الى ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال اما اذا كان احدهما احد النصين
مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل يعرف بناء
على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار التبديل بتغير
المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم ولان المثبت مؤسس
والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان احتمل الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل
بل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه
بناء على العدم الاصلي كان الاثبات اولى فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت
وما روي انه عم محرم ناف هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا
تمسكا بالرواية الثانية خلافا للشافعي تمسكا بالرواية الاولى فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين الخصم
على انه لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عم كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه عم
تزوجها في الاحرام انه يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل

فالاول

100

مطلب واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة

الشهادة على النفي

شهادة القلب

ولقلب المؤمنين نور

فالاول ناف والثاني مثبت والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما
سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضه ولا يعدله يزيد بن الاصم
ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي الذي لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة
رضه وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد
وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى فالامة
التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي لترجيح رواية انها
اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي الذي يحتمل الوجهين بقوله واذا اخبر بطهارة الماء
ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا ويدرك بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذ
بانا وطاهر من الماء الجاري ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه نجاسة فاخبر واحد بنجاسة الماء
والاخر بطهارته فيسأل فان تبين وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالطهارة فالنجاسة
اولى وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت
عن احاطة علم به لان الشهادة على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها
فان الشهادة على الاثبات مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به علم الشاهد غير
مقبول لانها مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات واما في القياسين عطف على
قوله في الكتاب والسنة فلا يحمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للرأي في بيان
في بيان انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رضه فيما يدرك بالقياس كالقياس فيؤخذ بايهما كان نوع القياس
وهو قول الصحابي رضه بعد شهادة قلبه وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة في
صحة اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه قال ابو
البشر هذا وقال يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما القولان المرويان عن اصحابنا باحدهما رجوع عنه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط
النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول اوقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يجب
العمل باحدهما مع الجهل وهنا ليس للجهل بل لان المجتهد في كل من واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى
الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وصفه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة انه

ان الحق واحد لا غير على ما يأتي فكل واحد من القياسين دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ والله اعلم

فصل فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا المدلول ما يتضمنها من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة وسندا المراد به الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد مقبول او مردود ودو ترجيحه باعتبار الراوي كالترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية وباعتبار الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت وحكما كترجيح الحظر على الاباحة وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق والحاصل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يترجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسب لما فيها من الاختلافات ثم ارجح الراجح تأثير العين ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم بكون المقصود اولا واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب من ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او ما فيه مرجوح وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر بعضها والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة الحرة لحر الذي له طول الحرة لا يجوز له ان يتزوج الامة عند الشافعي فان الشافعي يقول يرق ماءه مع غنية عنه كالذي تحته حرة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة و الامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما تثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف وقد يقال ان هذا تضييع من باب الكرامة

حيث

ترجيح القياس

مسئلة طول الحرة

حيث منع الشرف من تزويج الخبيث مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وليس شيء لان رعاية الكرامة على هذا الوجه تؤدي الى العود على موضعه بالنقض وهو ان يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو جائز بالغير باذن الحرة اتفاقا على ما نبه عليه المصنف بقوله وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكما فيكون بالجواز اولى هذا اشارة الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى الوجه آخر بقوله ونكاح الامة لمن له سرية جائز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهو وصف ارقاق الماء مع الغنية فهذا الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف يحل له ذلك وان كان له سرية او ام ولد ونكاح نكاح الامة الكتابية عطف على كما مر في القياس فانه يقول الشافعي الرق من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمعا اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب في تعدي المنع ككفر المجوسية فلا يجوز للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية والجامع الكفر كما ذكر وعلى ما اذا كان تحت حرة قوله ولان الفروع يتبع باطلالة الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع في القياس الثاني والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء وعلته انه في الفروع باطلال الامة وقلنا نكاح يملكه العبد المسلم وكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة الكتابية المسلم قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة الكفر فهو هذا اشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد اي لما كان الرق منصفا فطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذكورا بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المرأة لا يحل لها الا زوج واحد فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح في حال كونها مقدمة على الحرة لا مؤخرة عنها فانه ح لا يصح نكاحها وامافي الامة المقارنة مع الحرة في النكاح فقد غلبت الحرمة فلا يصح ايضا نكاح ولا يمكن هنا

جواز العزل

مطلب في كون الرق منصف لا محرم

مطلب اعتبار التنصيف في طرفة الرجال لا النساء

التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذكره بالبي وحالة الانضمام
وذكر المقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخير حالتان
مختلفتان متعددتان حقيقة لا تعيران واحدة بمجرد التعبير عنها بالانضمام فلا يلزم القول بالثلث
والحاق المقارنة بالتاخير تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق والقرآء لتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل
النصف بالواحد وجعل نصف الثلثة اثنين لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين
فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس التشبيه
في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح
الراس عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث
على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث وذكر لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل
ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما
في اركان الصلوة والامر الثاني من ترجيح القياس قوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم والمراد منه
كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل نظاير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة
والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل توجب الاكمال ونحن نقول به
اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يوجب التعيين هذا الوصف اعتبره
الشارع في الودايع والغصوب فانه لا يجب عليه ان تعيين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب
وفي رد المبيع بيعا فاسدا والايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين اذ فعله لا على البر
ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فان اي
الشافعي يقول ما يضمن بالتقدم يضمن بالاتلاف تخفيفا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين
وان كان فيه اي في المثل فضل وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير
عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان او اوجب الضمان لا يلزم الا
اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
والاول اسهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات كالاموال كلها
والصلوة ونحوها ووضع الضمان في المعصوم اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة

كاتلاف الباغي

مطلب في وجه جعل نصف الثلثة اثنين لا الواحدة

مطلب في التيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب

مطلب في تصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة

كاتلاف العادل مال الباغي في الحرب مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا كقوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اي بلا واسطة فعل
العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة
عدل وهو معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى
العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف
الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن
ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف وهو كون المماثلة تامة وان فات فانما يفوت على تقدير
وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل وان عظم فانما يفوت الضمان
يصل اليه في دار الجزاء فكان هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى
من الابطال ثم اجاب عن قياس الشافعي وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان
العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في
ساير العدوانيات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه لكثرة اعتبار
الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوها وفي جميع العدوانيات والثالث
كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم
ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب
من الثاني لان قوة ثبات الوصف على الحكم يكون بان يوجد في صورة كثيرة بل الثلث راجع
الى قوة التاثير في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب الاعتبار والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي
عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف يسمى لازم العكس المتعارف عكسا وذلك لان العكس هو جعل
المحكوم به محكوما عليه فعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم كلما وجد الحكم وجد الوصف
وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فانه كلما

في نسبة الجور الى صاحب الشرع

التاخير اولى من الابطال

ليس بصحيح فانه يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اى مسح الراس ركن وكل ما هو
ركن يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين مع ذكر يسن تكرارهما وكقولنا
في بيع الطعام بالطعام مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله فلا يشترط قبض بدله كما في ساير المبيعات
المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم انما قال
قبض بدله دون قبضه لان المبيع في السلم فيه غير مقبوض والمقبوض وهو غير راس المال غير مبيع فانه اورد من قوله
كل منهما اى من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط قبض
بدله فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي كالثياب فعكس القضية المذكورة وهو كل ما لو
لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح في هذه الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح
اما انه من وجوه فلانه اذا وجد وصفان يؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب
من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا عبرة للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم قد يثبت بعلل شتى غاية ما في الباب انه من التاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم مسئلة
اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف
العرضي والذاتي ما يقوم بالشئ ذاته او يجب بعض اجزائه والعرضي ما لا يقوم بالشئ بل يجب بامر خارج عنه كما تعارض جهة
الفساد والصحة في صوم رمضان لم ينو اى لم ينو الصوم في الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا و
ذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا لوجودها لكن
الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر هو يرجح الفساد بكونه
عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف عارض لان من حيث الذات ليست بعبادة بل صار عبادة
بجعل الله تعالى وذكر وا له امثلة اخرى وفيما ذكرناه كفاية ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم الترجيح
بالكثرة ترجيح بالذاتي وذاك اى الترجيح بوصف العبادة ترجيح عرضي **فصل** ومن الترجيح الفاسدة
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اى كقول الشافعي في ان الاخ المشتري لا يعتق الاخ يشبه الولد من وجه
وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص
وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في حكم المطلوب اقوى منها اى من المشابهة في الف وصف
غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم الزيادة فايدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير والاعتبار ايضا

اي

اى لعموم الوصف اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان يكثر محال الوصف ومنها الترجيح
بقلة الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء كم الدلالة
ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التاثير للاكثر والاعم والابسط ان كان عدم التاثير مطلقا
فلا خلاف في انه يعدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالآخر فلا نسلم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن
مسئلة يترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اى بسبب كثرة الدليل
ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك الجميع
لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن
غيره مؤثر ووجود الغير وعدمه سواء لان تقوى الشئ انما يكون بوصف يوجد فيه ويكون تبعا له و
اما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه
فيتساقط الكل بالتعارض وللقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن وايضا
لهما القياس على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لهما الاجماع على عدم ترجيح
ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا ترجيح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث
ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي في الخيراني في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عنده على ابن عم ليس كذلك
فيستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه
الجهة اى جهة الاخوة لام تابع للاولى اى للاخوة لاب لان الخيراي الخبر القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام
كل منهما اخوة فيحصل بها اى بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيعبر بمجموع
الاخوين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة
فانه حينئذ اى حين يبلغ حد الشهرة تحصل هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وهو وصف
واحد قوي الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح حينئذ هو القوة لا الكثرة وان كانت حاصلة
من الكثرة فيعتبر هذه الكثرة المؤدية الى هذه الهيئة واما اذا لم يؤد اليها فلا يعتبر وذلك في كل موضع
لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع ككثرة الاجزاء نوجب القوة

Margin notes

نوعي الذاتي والوضعي

النية في صوم رمضان

مطلب
الشبهين للاخ

الترجيح بكون الوصف اعم

الترجيح بقلة الاجزاء

ابن ليس كذلك

اخ لاب وام

كثرة الاجزاء توجب القوة
لا الكثرة الجزئيات

لكثرة الجزئيات واعتبر ذلك بالمشاهد كحمل الاثقال والحروب فان الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المضايقة
فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها
دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد
من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا
ولا يرجح القياس بقياس آخر يوافق في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة الادلة لانه لو وافقه في العلة كان
من كثرة الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه الذي يصير
به حجة هي العلة لا الاصل فح لا يكون هناك قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح
للترجيح مثاله علة الربا عند الشافعي الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل واحد من العلتين المتغايرتين
توصيع الحنفية بالجنسين ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا من ان كل ما يصلح دليلا مستقلا
على الحكم لا يصلح لاحد الدليلين وكل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا الا الاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة
ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية الى وقوع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بفعله وكذا اذا
احدهما جراحة واحدة والآخر عشرا اي عشر جراحات على مجروح واحد مات فالدية نصفان بينهما ولا توزع
الدية على الجراحات وكذا الشفيعان شقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون
هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك اي منافعه كالثمرة والولد فنقول
حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد ههنا بالعلة العلة الفاعلية والدار المشفوعة فاعلية
يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير الفاعلية في المعلول ليس بطريق
التوليد بل باجراء الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر
والولد على الحيوان

باب الاجتهاد

هو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل
الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي متبوع الى الاستدلال ظني افاقيد به لان الاستدلال في المسائل الفقهية
قد يكون قطعيا كما في صورة الاقتضاء والفروع وقياس لانه لا يخلو من ان يكون في مورد النص او في غيره
والاول استدلال ظني والثاني قياسي فبينه اي بين القياس وبين الاجتهاد عموم وخصوص وهذا تمام التنبيه
على كثير من مهرة هذا الفن وشرطه ان يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة بمعانيه

المعتبر

مطلب فيما يكون الاكثر فيه راجحا

مطلب لا يرجح الحديث بحديث آخر

مطلب في عدم توزيع الدية على الجراحات

تاثير العلة الفاعلية في المعلول

الاستدلال في المسائل الفقهية قد يكون قطعيا

النسبة بين القياس والاجتهاد

المعتبر والعلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة
بان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المنقولات الشرعية
واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة متنا وهو نفس السنة والمقصود
معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية وسندا وهو طريق وصولها الينا وفي ذلك معرفة
ما يتعلق بالراوي وفي وجوه القياس كما ذكرنا بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود
ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة مواقع الاجماع فان القياس المخالف له مردود
وحكمه اي اثره الثابت به غلبة الظن بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال
الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا الاختلاف
بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة وادى اجتهاد هذا الى الخلاف ما ادى اليه اجتهاد ذاك
فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ومن قلده مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق
ولو لا تعدده يلزم التكليف بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق
وليس في وسع المجتهد الا الاصابة بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا
بما ليس في وسعه وهذا اي اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق فيه متعدد
بالاتفاق فكذا ههنا فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة
ولنا انه لو تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز بان يكون الشيء
واجبا على احد والمقلدين له وغير واجب على آخر والمقلدين له كما كان في ارسال رسولين
الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي القائلون بحقيقة الجمع فقال بعضهم بتساوي
الحقوق في الحقيقة لان دليل التعدد لا يستلزم التفاوت بين الحكمين وفيه نظر لانه يجوز
ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم واحد منها احق لانها اي لان الاحكام الاجتهادية
لو استوت لاصيب بمجرد اختيار الحكم بادني دليل من غير مبالغة في الاجتهاد فالتفاوت لو ساوت
الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهد في الطلب ومن اختار الحكم بادنى

مطلب عدم فائدة الاجتهاد فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم

الاجتهاد في امر القبلة

مطلب في جواز تعدد الحق في حكم

مطلب في اختلاف الحكم بالنسبة الى قومين

مطلب كون الحق واحد

مطلب في وجوه عدم تساوي الحقوق

مطلب ليس كل من الاجتهادين حقا

طلب بهذا التقدير اندفع ما قيل قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهاديات يتفق على سبيل واحد فيكون الحق ولط
او يختلف فيكون ح متعددا اذ ليس لكل مسئلة اجتهادية تمايتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد
فيكون الحق واحدا مجمعا عليه ولنا قوله تع ففهمناها سليمان ولو كان كل من الاجتهادين حقا لم يكن
لتخصيص سليمان عم بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى ففهمناها اى الفتوى والحكومة التى هى الحق افضل
ويدل على ذلك قوله تع وكلا آتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات
فلك حسنة وفى حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا واذا التنصيص يساوى الاجرين
فلا مخالفة بين الحديثين احفظ هذه الدقيقة فان لها شانا وان قال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله
وان اخطات فمنى ومن الشيطان وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء وهو وان كانت من الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح الاستدلال
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس بمعنى النص لان القياس مظهر
لا مثبت وان ورد نصان صيغة فى حادثة لا يتعدد الحق لانه تعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما
منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكيف يتعدد الحق اذا ورد ما معنى اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا
ولو وجد لان النهاهرا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا كان دلالتهما معنى بالطريق الاولى ثم اشار الى
المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون
حكما شرعيا عند اتحاد المحل وهو لازم فى شريعتنا لانه عم مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق
بطريق النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء ثم اجاب
عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد مقيد لانه اذا اخطا فهو مصيب نظرا الى الدليل والى رعاية الشرايط
بقدر الوسع والى الاجر وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو صح عند الله تع او خطاء
فلا يلزم عبثا واما مسئلة القبلة فليس التحرى فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة فى من وجب عليه
التحرى وهو الذى اشتبه عليه الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة تحريه يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحر
وعلمها فى الصلوة لا تصح صلوته ولو اخطا بعد التحرى تصح فليس بنظير لما نحن فيه واما فساد صلوة من
خالف الامام عالما حاله فلانه ينافى الاقتداء به ومبنا صلوته فلا دلالة فيه على احد المذهبين ثم اختلف
علماؤنا فى المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل فى الابتداء وبالنظر الى الحكم فى الانتهاء

مطلب في كون خبر الاحاد متواتر المعنى

الاستدلال بدلالة الاجماع

مطلب في اختلاف النصين صيغة او معنى

الاستدلال بالمعقول

كونه عليه السلام مبعوثا الى كافة الناس

مطلب في التحري

مطلب في اقسام صلوة من خالف الامام

لما روينا

لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء
وفيه نظر ولقوله عم فى اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم ولو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا العذاب وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال
ابو حنيفة رحمه كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فان قوله مصيب والحق دل على ان مراده من الاصابة
فى حق كل مجتهد الاصابة بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايطه واركانه
فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى
يكون مدلوله قطعيا لقوله تع ففهمناها سليمان الآية يتمسك بعمومه كلا آتينا حكما وعلما ولو كان خطاء من كل وجه
لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا لكن سليمان عم حق باصابة الحق وقد مر ما فيه من موضع النظر فتذكر
ونظيره الاجر لم يقل وتنصيف الاجر لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف اجر المصيبين بل عشره بدل
على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب الاجر انما يكون على الصواب ولقائل
ان يقول لا نم ذلك بل اجر المخطئ على كده فى الاجتهاد واما قوله تع لولا كتاب من الله سبق فان الحكم فى
الاسارى من قبل كان اما القتل والمن فرخص النبى عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء
وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة وهى القتل او المن وقد نزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة على تقدير
على تقدير عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفاء العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة
فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطاء فى الاجتهاد والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال
يكون معذورا ومأجورا الا ان يكون طريق الصواب بينا فيكون الخطاء والتقصير للمجتهد فيعاتب
واما المخطئ فى الاصول والعقائد فيعاقب بل يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب
هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية القسم الثانى من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو
الله تع لا العقل على ما مر فى باب الامر اما الحكم الذى اصاب فيه المجتهد فكونه منسوبا الى الله تعالى
ظاهر وكذا الذى اخطا فيه منسوب اليه تع فانه لما كان المجتهد ومن قلده مامورين به كان ذلك
الحكم بهذا الاعتبار منسوبا اليه تع والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف
ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفى الحكم على ما هو المصطلح فى المنطق بل من وقع الخطاب

مطلب المخطي في الاجتهاد

مطلب تضليل المخطي في الاصول والعقائد

تشطير اجر المخطي

وما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا ونورد الابحاث على ثلثة ابواب **باب في الحكم**
وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر او يكون والمراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه
والمحكوم به والا فالتعلق بهما حاصل في جميع الاحكام كالحكم بان بهذا ركن ذكر ان كان المتعلق داخلا في ذلك الشيء
او سبب ذلك ان كان المتعلق موصولا اليه في الجملة او نحوه لا الحكم بان هذا علة ان كان مؤثرا او شرط له
ان كان الشيء متوقفا عليه واما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك اثر
لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت الدين في الذمة وانما جعل
الملك حكما لان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق ذكره لان ثبوت الملك لما كان بجعل الشارع
جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
فان صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو
تفريغ الذمة وان كان يتبعه الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالوجوب وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب
ولو ترك يعاقب فالمعتبر اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة واما
الاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات
الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح
وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة
لا يقال البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه لانا نقول الاثر
المقصود من البيع الملك المباح وما يثبت بالبيع الفاسد انما هو ملك الخبث وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا
بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه
الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالمقصود بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم وانما
يطلق عليها لفظ الثبوت بهما بخلاف الشرع ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا اي ارتباط الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم نفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع
الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ
والمنعقد اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير
مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي

المقصود الدنيوي في العبادات وفي المعاملات

بطلان

فساد

البيع الفاسد منعقد لا صحيح

البيع الفضولي منعقد لا نافذ

النافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد اعم من الصحيح

مع منع الترك

بدليل

بدليل قطعي فالفعل فرضا اعلم ان الفرض على نوعين احدهما كقراءة مقدار ثلث آيات في الصلوة والمحمول به
كالزيادة عليه والحد المذكور انما هو للاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فتأمل ونظيره الواجب وبهذا
يدخل الفرض الاجتهادي في الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب عليه الرسول عم او
الخلفاء الراشدين ومن بعدهم كالتراويح فسنة السنة بهذا المعنى هو الواسطة بين الواجب والمندوب
واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين فيعم تلك الواسطة وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق
بينهما ان الثاني يجامع الكراهة دون الاول وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى من الفعل مع
منع الفعل فحرام وعلى هذا يدخل في حد المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام
كما اذا ورد فيه الرخصة وبلا منع فمكروه اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح ثم هو اخص من الحلال
لان الحلال يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابلة المحظور وهو اعم من مقابلة الحلال وهو الحرام
لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم عملا وعلما لثبوته بدليل قطعي حتى
يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما لثبوته بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله
واما ان كان مؤولا فلا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب والشافعي لا يقول بالفرق بين لفظي الفرض والواجب في المعنى المنقول اليه
ولا نزاع له في تفاوت مفهومهما لغة ولا في تفاوت ما بين دليل قطعي كمحكم كتاب الله تع وما ثبت بدليل
ظني به كحكم خبر الواحد في الشرع وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما
اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني فالنزاع
لفظي وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم من الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى
من الترك مع منع الترك من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق الفرض على
ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا وكلا الاطلاقين شايع مستفيض والسنة
نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد
وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة انما تطلق
على طريقة النبي عم عند الشافعي وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة للعرف الطارئ وعندنا
يقع على غيرها ايضا فلا يصرف الى الطريقة عم بدون قرينة قيل فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

تراويح معنى السنة

مندوب نفل

مطلب الفرق بين المندوب والنفل

حرام

مكروه

مباح

مطلب في الفرق بين المباح والحلال

في تارك الفرض والواجب

مطلب في الفرق بين الفرض والواجب

ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وقد يراد بالسنة ما يثبت بها كما قال ابو حنيفة والوتر
سنة وكقول محمد عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة والنفل وكذا المندوب يثاب فاعله
ولا يسئ تاركه قيل وهو دون السنن الزوائد ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد
من العادات وهل يقول احد ان نافلة الحج دون التيامن في التنعل والترجل وهو اى النفل
لا يلزم بالشروع عند الشافعي لو لم   فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لانه مخير فيما لم يفعل
بعد فلا تركه تحقيقا لمعنى التخيير قلنا ابطال ما اداه تبعا لا قصدا فلا يكون ابدا لاخ للخلو عن القصد
بل هو بطلان المؤدى ضمنا وتبعا وجوابه منع التخيير في الفعل بعد الشروع فانه عين محل النزاع
وعندنا يلزم اى النفل بالشروع لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى ولان ما
اداه من النفل صار لله تع فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا سبيل اليها اى
الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة مما
يحتاج فيها فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدى المقتضى لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه المقتضى
جواز ابطال المؤدى حتى يتساقطا وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر
وهو في حال الاعما صار لله تع فعلا وهو المؤدى من النفل فما صار له تع فعلا اولى ويعني ان ابقاء الشئ وصيانته
عن الابطال اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اقوى الشيئين
وهو ما صار لله تع فعلا اولى بالوجوب والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اى منشاء الحرمة عين
ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوها واما حرام لغيره كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس
الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اى في الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك اصلا والفعل
تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم
منع الفعل بطريق اوكد والزم لا انه اطلق المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم ان معنى حرم اكل الميتة وشرب
الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل هذا الخبز حرام يكون
مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اى اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لان اكلها
حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز ثمه في المسند اليه وههنا في المسند حيث اسند الحرمة الى منشائها

والمكروه

مطلب في ارادة ما ثبت بها من السنة

اذا اجتمع العيدان

مطلب في تارك النفل والمندوب وفاعله

قوله تع ولا تبطلوا اعمالكم

مطلب في وجوب صيانة ما صار الله تع تسمية

تعريف الحرام لعينه وغيره

دلالة العقل على حرمة بعض ...

معنى قولهم الميتة حرام

مطلب في بيان كراهة التحريم

نزاعهما
والمكروه نوعان كراهة تنزيهية وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب
هذا عندهما وعند محمد الاخير حرام لكن بغير القطع كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا
المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى رخصة وهو ما يكون
مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا وما وقع في القسم الاول وهو الذي هو حكم اصلي
في مقابلتها اى في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب او سنة
او مستحب او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة لاعتبار ان لا يكون
العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت هي حكم اصلي والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة
احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية اى ابعد من الحقيقة الرخصة
من الآخر اما الاول وهو الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم تقل فما ابيح لان الاباحة
لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة
الكفر قائمة ابدا لقيام الدليل الدال عليها لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اى طلبا للثواب
فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار في رمضان في القسم الصحيح وهو من العبادات
فان الحكم في الاكراه على واحد منها ايضا كذلك والثاني وهو الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
فما شرع مع قيام المحرم دون توجه الخطاب قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخصة بناء على سببه وهو شهود الشهر
تراخى حكمه وهو الصوم لقوله تع فعدة من ايام اخر والعزيمة منا اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر
لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة انما شرع لليسر بالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ويتضمن اليسر فيختص
بالرخصة والاخذ بها اولى عند الشافعي العمل بالرخصة اولى الا ان يضعفه استثناء من قوله والعزيمة اولى فليس له
ان لانه يصير قاتلا بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان للمكره في الصبر ثوابا للعبادة وتتميم
على الطاعة فوجب وانما كان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ
فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم
والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون
الاول احق بكونه رخصة والثالث اى الذي هو رخصة مجازا واتم في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال مثل القتل

رخصة حقيقي

الاباحة لاتجامع الحرمة

مطلب في اجراء كلمة الكفر مكرها

مطلب حق العبد وحق الله

الامر بالمعروف

افطار المسافر

رخصة مجازي

مطلب في الحاق بالقتل للتكليف

تكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت واجبة
على غيرنا ولم يجب علينا تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم
غير مشروع اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع اى الذى يسمى رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة
الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف القسم الثالث كما بينا كقول الراوى رخص في السلم او لانه نهى
الرسول عم عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا ليتحقق القدرة على التسليم
وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا للعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية
مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا
اى في حال الضرورة مع كونه ثابتا في الجملة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء
من الحرمة فبقيت مباحة بحكم الاصل ولان الحرمة اى حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت
النفس الى البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه يسمى رخصة مجازا
وقال الشافعى القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة قال في البدايع روى عن ابى حنيفة انه قال
من اتم الصلوة في السفر فقد اساء وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى لعارض
الى تخفيف ويسر ولم يوجد هنا اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر جميعا ثم زيدت
ركعتان في حق المقيم واقرت الركعتان على حالها في حق المسافر كما كانتا في الاصل فانعدم معنى التغيير
في حقه وفى حق المقيم وجد لكن في الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة
صدقة روى عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالقصر مجازا وهو اقرار الركعتين
على حالها في حق المسافر والفرق بين رخصة الترفيه ورخصة الاسقاط بتضمن الرفق وعدمه توضيحه
ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في افطار المسافر فان كلا من صومه
وافطاره يتضمن رفقا وشقة من حيث ان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفى غير رمضان اشق
فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة ترفيه دل على ذلك ان الغسل مشروع وان لم ينزع
خفيه ولا صل ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في الخف حتى ان غسل اكثر رجله مع ان الرفق متعين

في المسح

مطلب وجه حرمة شرب الخمر

مطلب في عدم جواز اتمام الصلوة في السفر

مطلب الصلوة في الاصل فرضت ركعتين

لا يعتبر معنى التغيير في القصر مجازا

مطلب انما خاض الماء ودخل في الخف

القسم الثانى

في المسح ولا رفق في العمل بالعزيمة واما القسم الثانى من الحكم وهو الذى يكون حكما يتعلق بشئ آخر فالشئ المتعلق
ان كان داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في الفصلين ان المراد بتاثير الشئ ههنا هو اعتبار
الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشئ الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة لا يذهب
عليك ان العمدة في هذه التقسيمات هو الاستقراء والذى ذكر في صورة الحصر لمجرد الضبط والا فلا اقل انه
تم لجواز التعلق بوجوه آخر مثل المانعية لتعلق النجاسة بصحة الصلوة اما الركن فقد ظهر حده مما
تقدم وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد ووجه التشنيع ان قولنا ركن زائد
بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزائد خارج والركن داخل فانه ان كان اى الاقرار ركنا يلزم من انتفائه
انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن حكمه
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج
عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وقد يكون باعتبار
الكمية كالاقل في المركب منه من الاكثر والاقل يقولون وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفى الانسان اى حكم من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك بانتفائه واليد ركن
لا ينتفى بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة وهى الخارج المؤثر الان لفظ العلة يطلق على معان آخر بحسب
الحقيقة او المجاز فيقسم الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها والاسد الى السبع والرجل الشجاع
باعتبار ما يطلق اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهى اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله
معها في الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليه بلا واسطة بهذا تفسير العلة
اسما وهى مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هى تقارن المعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة
عليه بالذات وفرق بعض مشايخنا بينهما اى بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية و
يتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالعلة بالشرط على ما يأتى في اقسام الشرط واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف
والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن يتراخى عنه
فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالف ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذى هو الكف

مطلب الاقرار باللسان

مطلب في التشنيع على قولنا يكون الاقرار ركنا زائدا وفي جوابه

مطلب يطلق العلة على معان

مطلب اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور

مطلب في العلة اسما ومعنى وحكما

مطلب في الفرق بين العلة العقلية والشرعية

حظ من الحكم ودلالة كونه اى كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم يتراخى
عن العلة اسما ومعنى كما يتراخى عن السبب ان المانع اذا زال بان ياذن المالك في بيع الفضولي
ويمضى مدة الخيار وجب الحكم به اى بالملك من حين الايجاب اى من وقت العقد حتى يملكه المشتري
بزوايده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله كالبيع فانها علة
اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست
الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون
علة حكما لكنها اى لكن الاجارة يشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب
اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه
اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع كما بينا فاذ ليس هناك تخلل زمان وكذا كل ايجاب مضاف الى
المستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي
الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير
لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه ثم انه علة يشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم
وليس سببا حقيقيا فان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح ان يكون النماء تمام المؤثر بل
تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا
بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة
المال في التجارة والنماء الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب صحة الاداء
قبل تمام الحول بكونه علة من غير ان يكون النماء دخل في العلية فتبين بعد الحول انه اى المؤدى كان زكوة
وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع
عن شهادة التزكية وقال تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي يوسف ولما كان هذه الامثلة قبيل
علة العلة عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة
في جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة
بالاول لكن لا يتحقق في شراء القريب التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة ماله

ماله شبهة العلة

الاجارة حكما

مطلب في حكم الايجاب المضاف الى المستقبل صريحا

وكذا النصاب

النماء الحقيقي والحكمي

شهادة التزكية

علة العلة

جزء العلة شبيهة بالعلة

ماله شبهة العلة كجزء العلة وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه
ولا حكما لعدم الترتب عليه ولا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلة وجزء العلة ليس كذلك
والمراد بالجزء غير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس كذا قال فخر الاسلام انه وصف شبه
العلة لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه نظر لانه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول ولذا قال
الامام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت
اى بجزء العلة ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسية يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر
او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فان لكل منهما اثرا
في ايجاب الصلة الا ان للملك ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق
ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلة واليه اشار بقوله فاذا تاخر الملك يثبت الحكم اى العتق به قيل
فيه نظر لان الملك علة اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم اليه وثبوته به ثابت في عبارة القوم وكيف لا يكون علة
اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه واجيب عنه بانه يجب فيما هو علة
اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له الملك
القرابة وشراء القريب حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة تعتبر عند الاطلاق فيعتبر النية
عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى
القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق والفرق له ان في الاول رضى الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا يعذر
جهله وفي الثاني لم يرض وان تاخر القرابة عن الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه
يثبت العتق بها اى بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء
لا يضمن بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجعا
رجع بضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة
السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل
والمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه في الثلثة الاول الظاهرة
فيها او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة
في اباحة الطلاق وحدوث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذكر اى السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه

توقيف السبب

مطلب لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول

علية الجزء الاخير

نحو العتق بالقرابة

مطلب في عدم اضافة الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع

العلة اسما وحكما

مقام المدلول

مطلب في اقامة المدعو اليه والداعي مقام ... اقامة الاخبار عن المحبة مقامها

اقامة الطهر مقام الحاجة

تحريم دواعي

في حرمة المواطأة

اعتكاف واحرام

الفرق بين الحرج والضرورة

التقاء الختانين

في جزء الاخير من العلة

مطلب في رجوع الشاهد عن شهادة بعد القصاص

والدليل مقام المدلول احد الامور المذكورة في قوله اما دفع الضرورة كما في اجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة وهذا ما ذكر بقوله
في الحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين الحرج والضرورة
ان في الاول لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الاخبار عنها
مقامها اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج
لخفائهما وبالتقسيم العقلي الذي ترتقي الى اقسام سبعة ينحصر فيها العلة بقي قسمان علة معنى فقط وعلة وحكما فقط
والتقسيم المذكور يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتهما الا ان القوم لم يعرضوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة
علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فالاشبه العلة وهو
الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
كالداعي مثلا اذا كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير
اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف جزئيه وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول
الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق علة حكما فقط واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين
الحكم علة فان كانت العلة مضافة اليه اي الى السبب وحادثة به كوطء الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة
مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع للتلف ولم يوثر فيه وانما طريق اليه فالسبب في معنى
العلة فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل الا فيما يرجع الى جزء المباشرة كالحرمات عن الميراث والكفارة
والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب فيجب الضمان لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم ان يكون انسانا
بسوق الدابة وفي معاوجب الدية بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهد
ان عمرا قتل زيدا فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد وشهادته
انما صار قتلا اي دية اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص على الدية وان لم يكن العلة المتوسطة بين والحكم
مضافة اليه اي الى السبب كان تكون العلة فعلا اختياريا فسبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف
الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال يسرقه والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة من فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم

الى السبب

مطلب في نكاح الامة بظن انها حرة

المراد بالدلالة

الصيد محفوظ بالبعد عن الناس

فيمن دل على السارق بمال المسلم

من دفع الى صبي سكينا

الصبي فاعل مختار

الى السبب ولا يضمن اجنبي قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل والتولد منها فاذا هي امة فقيمة
الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ان شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد
ولا يلزم علينا ان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم بعقد الاحرام
اذا تقررت الازالة بافضائها الى القتل او قبل الاقتضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن وان حصلت بمجرد الدلالة
والمراد بالدلالة احداث العلم في الغير فيجاب لا يكون المدلول عليها لمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل الرجل السارق على مال مسلم لا يضمن
لان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وبخلاف صيد الحرم اذا دل عليه
المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان كون صيد الحرم محفوظا ليس للبعد عن الناس بل كونه في الحرم و
من دفعه الى صبي سكينا ليمسكه للدفع فوجا به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي
وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد قصد الصبي فقتل نفسه وان سقط من يده فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل
فعل المختار بينهما ومنه اي من السبب ما هو سبب مجاز التعليق والاعتاق والنذر المعلق فالمعلقة صفة
لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت الدار فلله علي كذا
للجزاء وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان هذه الامور المعلقة
ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه كاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي لان اليمين
للبر اي موضوعة له فلا يوصل الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل مجازا ثم
ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلثة يصير الايجاب السابق علة حقيقية لتاثيره في وقوع الجزاء مع وجود
الاضافة اليه والاقتضاء به بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد الشرط لا يصير الايجاب علة فان الحنث
علتها لا البر وعند الشافعي من اسباب في الحال حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق
او لعبد الغير ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز الشافعي التكفير بالمال
قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول فاذا وجد السبب وهو النصاب
ثم عند الثلثة لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا شبهة الحقيقة اي شبهة السببية وهذا يبتني
في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق
ثلاثا فعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار

الاستدلال زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود شرط قطعي الوجود ليصح التعليق فانه يحتاج
الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر
اليه حالة التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح
التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك
عند وجود الشرط وذلك غير معلوم شرطنا وجوده في الحال اي حال ملكه في حالة التعليق ليترجح جانب
الوجود اي وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا و
بعد ما صح التعليق بناء على نصب الدليل على وجود الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فلا يبطله
اي لا يبطل التعليق زوال الملك بان يطلقها دون الثلث بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط
اتفاق لا يبطله في زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء
التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق صح لو تزوجها بعد الزوج الثاني
يقع الطلاق فلانه لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين
سواء كانت بالله تعالى او بغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على
جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه اذا كان
اليمين بغير الله تعالى كما ان اليمين به تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود من الحمل والمنع فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال قبل فوات البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد
لشبهته منه ويكون المسبب ثابتا على قدر السبب فاذا قال فان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا
تدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الجزاء المحذوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق زوال المحل بان طلقها
لفوات محل الجزاء لان المرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات كما يبطل التعليق بطلان محل الشرط بان
يجعل الدار بستانا لا يبطله زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق
بالتزوج نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجوده الملك عند وجود الشرط ضرورة
ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا
الجواب يستغني عما ذكره الشرط فيه هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثواب قبلها اي قبل العلة وانما

وانما هو

وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا المعنى في صورة بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد
بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح
فكذا شبهته اعتبار الشبهة الحقيقية بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة
النكاح في غير النساء واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه بحيث ما ترى فصل الامر
وانما يترتب الحكم وان كان بايجاب الله تعالى تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب الوجود للايمان بالله تعالى على ما ورد به النقل وشهد به العقل حدوث
العالم او امكانه ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دايما والله الاشارة في قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية يصح ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب به لتحقق
سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر في فصل ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال
ولما اتجه ان يقال تكرر الوجوب بتكرر الوصف على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول
فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب تداركه دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة برا لا
قوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى لا يملكه الا بنماء تام لينصرف بسبب النماء الى الحاجات المتجددة فينبغي
اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن فاقيم الحول الذي هو السبب المؤثر
الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال
الناس في الغنى مختلفة قدره الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه يعني
ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه بقوله
ما ان عاله اذا قام بكفاية امره وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن اي لفظة عن
انما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه اولان يجب عليه فيؤدي
عنه اي لوجوب شي على المحل فاداه غيره عنه كانه نايب عنه كما في العاقلة فانها ادت الدية و
بالحمل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك شيا والصبي لانه غير مكلف والفقير لانه مما يجب الصدقة
فلا يجب عليه والكافر لانه ليس من اهل القربة فيثبت الاول وايضا يتضاعف الراس يكون هو السبب ولما اشتهر
ان يقال الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر تداركه بقوله والاضافة الى الفطر يعارضها الاضافة
الى الراس واذا تعارضا تساقطا وهي اي الاضافة يحتمل الاستعارة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا

مطلب ثبوت حقيقة يمتنع قبل علته الشبهة

مطلب سبب الوجوب للايمان بالله تعالى

مطلب في صحة ايمان الصبي المميز

مطلب البقاء اسهل من الابتداء

بخلاف تضاعف الوصف فان المجاز لا يجري فيه وهو بتضاعف غير السبب ليس بوارد في الشرع بخلاف الاضافة
لا غير السبب فانها شايعة كحجة الاسلام وصلوة المسافر وايضا وصف المؤنة يترجح لسببية الراس لان تعليق
الحكم بالوصف المذكور في الحديث يشعر بان هذه الصدقة بسبب وجوب المؤن والاصل فيه راس يلي عليه كما في العبيد والبهايم
ولتجدد السبب بدليل الاضافة واما الوقت والاستطاعة فشرط الاول شرط لجواز الاداء والثاني لوجوبه
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب للعشر بالنماء الحقيقي لان العشر متعذر بجنس الخارج فلا بد منه
حقيقة وبهذا الاعتبار سمي العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج سمي والطال ان الخارج يتبع الارض
عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخارج سبب في وجوب الارض النامية
الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري مؤنة
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد
فصارت سببا للذلة وكذلك اي ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمعا
عندنا لتنافيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي وللطهارة ما لا يجوز بدونه
صلوة كانت او غيرها كمس المصحف والحدث شرط لوجوبها وليس بسبب لانه سبب النقض وان كان سببا لوجوبه لا ينافيه ما يليه
وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وزنا مرادة ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة وللكفارات ما نسبت اليه من امر داير بين الحظر والاباحة لما فيه
من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات كالمناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة
ببقاء الشخص البقاء المقدر للعالم اي قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية التي اثار لافعال العباد
كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما
ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم
السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة يطلق عليه اسم السبب
ايضا مجازا وان لم يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل
تاثيره كما ذكرنا في القياس تخصيص باسم العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع
عقلا او بحكم الشارع حتى لا يقع الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح او لا يقع الا عند تعدده الذي اشار بقوله
والوضوء

مطلب في حكمة مشروعية المعاملات

حقيق

او جعلي

والوضوء للصلوة او جعلي يعتبره المكلف ويعتق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق او دلالتها اي بدلالة كلمة الشرط نحو المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت المراة فهي طالق
باعتبار ان يترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وقد مر في مفهوم المخالف ان اثر التعليق عندنا منع
العلية عند منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه
اي الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين اي التعليق تضمن الثاني
فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان شهد وا ان الزوج خير امراته والاختيار بان شهدوا
ان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير
بسبب مفض الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب فان قال
المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال
فقضى القاضي بعتقه ثم حل المولى فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان القضاء بالعتق
ينفذ ظاهرا وباطنا عنده لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به ولا يمكن صيانته عن البطلان بخلاف
ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما
نحن فيه قد يسقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ
القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يكن اضافته اليه والعلة وهي التعليق لا يصلح
للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله فيعتبر الاضافة الى الشرط
وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع
الفريقين شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة يصلح للضمان لانها يثبت العتق بطريق التعدي وعندهما
لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة وانما ينفذ في الظاهر لان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة وجوب العمل واذا لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد
القضاء فيعتق العبد بحل القيد ولا يضمن الشهود وكذا حافر البئر فانه شرط يعارضه علة لا يصلح
لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع
صارت شرطا للسقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح ويكون يشارك العلة في الاقتضاء الى الحكم والايصال
فلا يصلح ان لا اضافة الحكم وهو الضمان اليها فيضاف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الحفر

مطلب ضمان شهود الاختيار

مطلب الحكم يضاف الى العلة دون السبب

في الشهادة على طلاق الرابع

فيما اذا صب في غير ملكه ولا يضاف الى السبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع في بئر العدوان
فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية للاصالة صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط واما
الجرح واشراع الجناح والحائط بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب في لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم
والتأدي اليه من غير تاثير حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمنه
عندنا فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا للتعليل لعدم الضمان كما ظن الا ابق الذي هو علة التلف
صار حل الذي هو الشرط كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بل يتوسط العلة
بينهما وانما لم يصر الشرط كالعلة لانها مستقلة غير مضاف الى الوالي ولا حادثة به وانما قال على صورة العلة
لان الشرط المحض يتقدم على انعقاده علة كما مر ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت
الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض يتاخر عنها اي عن صورة العلة وفيه نظر لان تاخره عنها انما هو
في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن
عندهما اذا فتح باب قفص او باب اصطبل فنفر الطاير او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان فعل الطير
والبهيمة هدر شرعا ولا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة
فعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المايع فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما
هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية يستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط ولهما انه اي
فعلهما هدر في اثبات الحكم واضافته اليه لا في قطعه اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان فعلهما لا يتاتى
ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسل صاحب الكلب اياه على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه
فانه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر عن اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل
الى المرسل ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول لمحمد واذا قال الولي اي ولي الذي سقط الماشي في البئر وقال
الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل ولا يعارض بهذا بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك بالظاهر انما يصلح
للدفع والولي يحتاج الى الاستحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف
الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم

عنده

مطلب في تأخر الشروط عن العلة

في فتح باب القفص او الاصطبل

مطلب ارسال الكلب على الصيد

مطلب في التمسك بالاصل

عنده كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجد اي باعتبار الوجود شرط اسما لا حكما يعني اذا وجد الشرط
الاول في الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت
طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوج فدخلت الاخرى يقع الطلاق وعند الثلث لان الملك شرط
عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول
فلذلك ان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت
احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان
للرجم لان شرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وجوده متاخر عن وجود صورة العلة
كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متاخرا عن وجود صورة العلة
ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هذا تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التاخر عن صورة العلة انما
هو فيه لا الشرط الحقيقي المار تفسيره وغاية قبل هذا فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تاخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قال ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
اي على تقدير ان يكون علامة شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فانه يثبت
الاحصان ايضا اي قياسا على ما ذكر بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتق
فيكون الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه بشهادتهما فيثبت والحرية من شرايط الاحصان
احصانه بشهادة الكافر قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق
لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان
وقيل يثبت بها العتق لا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما يتضمن ثبوت
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل
والى هذا اشار بقوله قلنا بشهادة النساء خصوصا بالمشهود به وهو الحد في عدم القبول دون
المشهود عليه لانه اي الاشهادة الرجال مع النساء لا يثبت العقوبة وههنا اي في صورة ثبوت الاحصان
بشهادة الرجال مع النساء لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكنه يتضمن ضررا وهو تكذيبه
ورفع انكاره بالمشهود عليه وهو المسلم وفي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود عليه

تفسير الشرط التعليقي

الحرية من شرايط الاحصان

شهادة النساء

مطلب في الفرق بين شهادة النساء والكفار

المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي
انتبوا حرمته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح شهادة الكفار لذلك الاضرار للمسلم والحصر ان
امتناع قبول الشهادة النساء لخصوصية في الشهود وذكر منتف في الاحصان لانه علامة
للموجب امتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما مع الجنايات خبير
من العقوبة مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا
يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المنبوتة والمتوفى
عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله فراش ولا اقرار به اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد بها
اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين الولد فاما
النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رحمه
لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان لسبب مضافا الى الولادة فلا يكون
علامة بل بمنزلة العلامة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم بثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة
وهو رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل
الظاهر والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه اي في حق الطلاق
وعندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من الطلاق وغيره لا تقبل عند ابي حنيفة لان الولادة
شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق
فلا يثبت الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكرنا اذا لم يكن الحبل ظاهرا او لا الزوج
مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة
فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه
الرجال كالولادة فلا يتعدى عنه كما ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا امتناع في ثبوت الولادة
في حق نفسه لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فانها
فان شهادتها لا تقبل فيه على عدم البائع وان كانت مقبولة في البكارة وعدمها بل يحلف البائع على انها
ليست بثيب وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونها
كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه صار كبيرة عند العجز فيكون العجز

شهادة قابلة

لزوم شهادة رجلين في الطلاق

شهادة القابلة في البكارة

عن علامة

عن علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة
فبمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل
انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد ولما اتجه ان يقال الجلد ورد
الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا
فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغي ان يقدم الجلد على العجز
لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي اجاب عنه بقوله بخلاف الجلد او هو فعل
حسي لا يرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق يظهر ان عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف واما عدم
قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن نسخه قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة
الله تعالى ومنعا للفاحشة ولما اتجه ان يقال لما احتمل القذف الحسبة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق
الحد ورد الشهادة اجاب عنه بقوله وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام
عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن منه من احضارهم ولم يحضر صار
كبيرة مقتصرة على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم
لموتهم او لغيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا لرد القاضي شهادة الرامي لا علامة العفة
اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد القاذف يبطل رد الشهادة وحد الزاني
وان تقادم العهد اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد القاذف لكن بعد التقادم يبطل الرد اي رد
شهادة القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان التقادم العهد ههنا شبهة في درء الحد **المحكوم به**
وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي المراد بالحسي ما يعرف بـ
مدركات العقل بطريق التغليب (?) مثل ... (?) في النية في العبادات وماله وجود آخر شرعي
مع وجود حسي ومعناه ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم مخصوص
يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم
شرعي اما ان تكون سببا لحكم آخر بان يجعل الشرع ذلك الفعل بعينه سببا لحكم شرعي وهو اما صفة للفعل المكلف

القذف في نفسه ليس كبيرة

تقادم

او اثر له او لم يكن سببا كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وصفة لفعله وكالاكل ونحوه فانه تارة واجب اخرى
حرام وليس سببا لحكم شرعي وكذا التاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر اثر له وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعل بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه ما نتفائه وكالصلوة
فانها واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي بحسب الاركان وشرايط اعتبرها الشارع فان وجد
الكل فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا بالاصل والوصف والا اى وان
وان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان او الشرط يسمى باطلا كبيع الملاقيح
فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما
الصحيح المطلق من غير قيد فيراد به الاول اى ما وجدت الاركان والشرايط وصلت الاوصاف المذكورة
وعند الشافعي الفاسد والباطل مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى
وهو ما يتعلق به النفع العام من اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا باعتبار التخليق
الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل او حقوق العباد يعني حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير او ما اجتمع فيه
الحقان على التساوي اما حقوق الله فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوايد يعني ان في جملة الفروع هذه الثلثة
لا يعني ان كلا منهما يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لجميع ما يجب تصديقه
والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب حتى ان تركه اى لم يقر باللسان
مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام
فهو عندهم ركن للايمان وملحق باصله واما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام
الدنيوية فمن صدق بقلبه ولم يقر باللسان مع تمكنه منه هو مؤمن عند الله تعالى دون الناس فلا يجرى عليه
الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام القرينة على عدم التصديق في
حق الدنيا ولا يصح ردته اى ردة المكره لقيام المعارض وهو الاكراه وزوايد الايمان الاعمال
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها نماء على ان فيها معنى المؤنة لما لا على المشروطية في العبادات
الخالصة ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يتعدى هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة لكنه يبقى عليه
حتى

الملاقيح والمضامين

اجتماع الحقان

ايمان

اقرار اللسان

صحة ايمان المكره

عدم صحة ردته

زوايد ايمان

خراج

حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اى لان الخراج لما تردد بين الامرين
المؤنة والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتداء هذا النوع على الكافر
لكن يبقى عليه عند محمد كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان فيه اى في العشر معنى العبادة
المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اذ هي اى المضاعف اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر ووضع الخراج مقامه وعند ابي حنيفة
ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضروري ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم على خلاف القياس
في قوم ما غيا هم نفر ايحاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج وحق قايم بنفسه اى لا يجب في ذمة احد كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود
وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل ولا يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لما
لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر بكونه محل الخطاب وحكم الخطاء في حق العبد غير موضوع فلزم
الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع اى شهد على
مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان حرمان الميراث جزاء المباشرة كما بينا ولا مباشرة
هنا وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب هذا النوع على المسبب كحافر البئر لانها
اى لان هذه العقوبة الحقوق جزاء القتل والصبي عطف على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا
للشافعي فيهما اى في المسبب والصبي لانها عند ضمان المتلف ولا فرق في المتلف بين المباشرة والتسبيب ومراده
بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الغايت بفعل يضاده كالاستعباد الغايت بالقتل وهذا
لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره وانما الضمان في حقوق
جزاء للفعل ولا يجب على الكافر لوصف العبادة وهي اى العبادة غالبة فيها الى في حقوق المذكورة
الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى لان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة
الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف ما صرح به السلف من ان جهة العبادة في كفارة الظهار
غالبة وكذا كفارة الفطر فان وصف العقوبة فيها غالبة لقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه
ما على الظاهر تقييد الافطار بالتعمد الذي يتكامل الجناية به ثم ترتب الوجوب عليه دل على

عشر

بني تغلب

قاصرة

مطلب في تداخل الكفارة في كفارة رمضان

عن غلبة العقوبة ولاجماعهم على انها اى على ان الكفارة لا تجب على الخاطى ولو لم يعتبر في سببها كمال الجناية
لما سقطت بالخطاء وفى كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه ولا التجه
ان يقال فح ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه بقوله لكن الصوم لما كان حقا على
مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا لحق ثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد تمام وكى
تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية بل هو منع عن تسليمه اى تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر
بالوصفين اى العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر عقوبة محضة وهى اى كفارة الصوم عقوبة وجوبا بمعنى
انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى يتادى بالصوم والاعتاق
والصدقة ومن قرب وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق العقوبة وتوقيها
الامام عبادة لانه مأمور باقامتها ولم نجد على العكس اى ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال بهذا وجوابا
لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وبشبهة قضاء القاضي
في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته لتفرده او لفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام
المنفرد لقوله عم صوموا الرؤيته ثم افطر عامدا بالجماع لم يلزم الكفارة عندنا خلافا للشافعى وتسقط اذا افطرت
عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا ان اصبح صائما ثم سافر وافطر اما اذا افطر
ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف و
لهذا يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثانى غالب القصاص ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى وجوز
فيه الاعتياض بالمال واما حد قطاع الطريق فخالص حق الله تع عنده قطعا كان او قتلا وعند الشافعى اذا كان قتلا ففيه
حق الله تع زجرا اذ حد يستوفيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العباد زجرا ان فيه معنى القصاص من حيث انه
لا يجب الا بالقتل وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففى الايمان اصل التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اى ملغا
مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تنقض التبعية اذا وجد اداؤه اى
اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبى صبى فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه
تبعية والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام ثم صار تبعية اهل الدار اى دار الاسلام اى اذا خرج اليها او تبعية
الغانمين خلفا لم يقل عن اداء احدهما لعدم النظير بل الظاهر انه ح ايضا خلف عن ادائه اذا عدما اى الابوان
وكذا الطهارة والتيمم لكنه اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى اذا عجز عن استعمال الماء ويكون التيمم خلفا مطلقا و

يجوز

ويجوز اداء الفرايض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده اى عند الشافعى خلف ضرورى اى خلف عن الاصل
عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال الشافعى في اناءين نجس وماء نجره
فيتوضاء بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت
العجز بالتعارض بين النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عند الشيخين التراب
عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ
كامامة الماسح للغاسل وعند التلميذ بين التيمم خلف عن الوضوء فلا يجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء
صاحب الاصل القوى صلوته على صلوة صاحب الخلف الضعيف حتى لا يصح امامة المومى للمصلى بركوع وسجود
وشرط الخليفة امكان الاصل اى لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا اى للاصل
ثم عدمه اى عدم الاصل في الحال العارض لانه لا يعنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة مس السماء
اليمين وقد سبق ذكر ذلك

باب المحكوم عليه

وهو المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله
ولا بد من اهليته للحكم وهى لا يثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون قالوا اى مشايخنا هو نور
يضىء به طريق يبتدى به اى بذلك الطريق من حيث ينتهى اليه درك الحواس من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك
الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات اذ طريق ادراك المحسوسات مشترك فيه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهايم ولا يحتاج الى العقل الذى نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان
العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها من القوة الى العقل فكذا القلب مع هذا
النور العقلى الظاهر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب واما كيفية ادراكه فمجهول لنا و
عبارة عن نفس الانسانية تمام لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه وابتداء ادراك الحواس
ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة وح يبداء العقل بالتصرف
فيه بان يدرك الغايب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا النور في مراتب
استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اى من البديهيات
متى شاء من غير تجشم كسب جديد ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايتها اى نهاية تصرف القلب والمرتبة
الثانية هى مناط التكليف وزيادة تفصيل في هذا المقام مما لا حاجة اليه في خصوص المرام ثم معلومات النفس
اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تع ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق بها العمل ويسمى علوما عملية فاذا

مطلب في صيام الشاهد الغير المقبول شهادته وافطاره عامدا

در الحواس

مطلب محل الادراك هو القلب

اقسام معلومات النفس

النفس مايلة الكمالات

فاذا انبعثت النفس العملية حركت البدن الى ما هو خير والى ما هو شر لان النفس مايلة الى الكمالات
ويستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم موفقتها
بهما اى بالخير والشر اذ لو كانت عارضة لحركت فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
والاطلاع على ما ذكرنا ان مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى
مناط التكليف فقدره الشرع بالبلوغ اقامة للسبب مقام حكمه اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية
التى هى مراكب القوى العقلية ومسخرة لها باذنه تعالى وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجاب الحسن
والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل فى كثير
من الاحكام وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة فى ان الشرع
يحتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام وانما النزاع فى ان الفاعل اذا لم يبلغه الدعوة
وخطاب الشارع اما لعدم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بحيث
استحق الثواب والعقاب فى الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا
اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث والصبى العاقل وشاهق الجبل البالغ الساكن فيه غير
مختلط بالحلق مكلفا بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا يعذبا وعند الاشاعرة يعذران فلم يعذبا
لو شاهق الجبل فيه فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب عند الماتريدية دين التوسط بينهما اى بين
المذهبين المذكورين اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو ان الشرع مبنى عليه اى على
العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور
لا تعرف شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطاء فى العقليات فان مبادى الادراكات العقلية
الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما نرى
من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط بين المذهبين
وجهين احدهما التوسط فى مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة ولوم العقل
فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيهما فقوى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته
وروده امر الشرع بل لا بد من افهام شئ آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك
زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فالصبى العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان

في عدم استقلال العقل

عدم تكليف الصبى العاقل بالايمان

لعدم استيفاء

لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى على الحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح الايمان منه اعتبار الاصل
العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا للصحة وشرط الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة
ان عقلت عن الاعتقاد من اعتقاد الايمان واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك
المدة المذكورة فلم يجعل مجرد العقل كافيا فى التوجه الى الاستدلال وان كفرت تبين لان الوضع البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اما اذا تحقق ذلك فلا ان يبقى عذر وقد حصلت هنا مدة
افادتها التوجه بان كفرت وكذا لا يكلف الشاهق فى الجبل قبل زمان يحصل فيه التجربة والتمكن
من الاستدلال وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فاته اى بان العقل
ان يتوجب عصمة بدون دار الاسلام اى بدون الاحراز بها **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية
وجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه واهلية اداء اى صلاحيته لصدور الفعل منه
على وجه يعتبر به شرعا اما الاولى فبناء على الذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان
اهلا لما له وعليه فان الله تعالى لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا
لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذى جرى بين الله
وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية و
لا يذهب عليك انه لا دلالة فى الآية المذكورة ولا فى قوله تعالى وحملها الانسان الآية الا على الانسان قد خص
من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك
واما تلك الخصوصية امر آخر وراء ذات الانسان العقل والتمييز فالرمان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر
الذمة وقال انها امر لا معنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب
الحكم عن المكلف بثبوته فى ذمته فى مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال على ان الانسان بانه يجب
عليه شئ فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكليفات المذكورة فى تقرير الاحتجاج بالنصوص
المذكورة بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر واما التمسك فى هذا المقام بقوله تعالى
وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فمما لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان
فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فقبل الولادة له ذمة من وجه تصلح لوجوب الحق له كالارث والوصية والنسب
لا عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا

مطلب في غفلة المراة المراهقة عن الاعتقاد بين

مطلب في عدم تكليف الشاهق في الجبل في الفترات حق

اهلية وجوب

مطلب في العهد الذي جرى بين الله وعباده

مطلب في معنى الثبوت في الذمة

مطلب في حقوق العباد الذي يجب على المولود الصبي

من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه وينبغي ان يجب عليه كل ما يجب على البالغ لكن الوجوب غير مقصود
بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق
العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب على المولود الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة
وكذا يجب عليه ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية ولا يتحمل الصبي العقل اي الدية وان كان عاقلا
مميزا لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف
بذلك وهذا معنى قوله لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعله ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان

في العبادات البدنية والمالية

الميراث على ما مر في باب المحكوم به واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه واما البدنية فظاهر
لضعف بنيته وعجزه واما المالية فلان المقصود هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى
غني عن العالمين فلا يحتمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما قيد النيابة بالجبرية لان العبادة
المالية يحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره باداء زكوته وهذا لان فعل النايب في النيابة الاختيارية
ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود ولا العبادات
فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية

في العشر والخراج

القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة بحسب الاصل والقصد لا بحسب الوصف فان في
العشر معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج معنى العقوبة بحسبه كما بين يجب في على الاصل المذكور وهو ان يكون
اداؤه يجب وطا فلا قلنا الوجوب اداء الصلوة على الحايض والحيض بنا فيها يظهر ذلك في حق القضاء في
قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون
اداء الصوم واجبا لان الانافي الصوم وعدم جوازه معها اي عدم جواز الصوم في الحايض خلاف القياس

مطلب في عدم وجوب الصلوة على الحايض وقضائها ووجوب الصوم عليها

فينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء

والجنون الممتد

الممتد يوجب الحرج في الصلوة دون الصوم لا اذا لان الاغماء يتعذر حال كونه مستوعبا لشهر رمضان واما
الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما يثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي
والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة تثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس محض

فهم

احكام الصبي

حديث مروا صبيانكم

فهم الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن وهو العقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام
لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح اقبح لا يحتمل الحسن او متردد بينهما
والثاني اما نفع محض او ضرر او متردد بينهما فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عم مروا
صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا لولا الحجة ان يقال الضرب عقوبة والصبي

مطلب في جواز ضرب الصبي للتعليم

ليس من اهلها تدارك جوابه بقوله وانما الضرب للتاديب والصبي اهل له ولانه اي ولان الصبي
اهل الثواب لان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع اياه وهو اي الحجر بالحسن
حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه ولما انشعر ان يقال يحتمل
الايمان وفروعه الضرر بالالتزام حيث بتركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو اي لزوم
ادائه عنه اي عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال نفس الاداء يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث
عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاب عنه بقوله واما حرمان
الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر وشركه وهو المورث والزوجة لا الى اسلامه اي اسلام الصبي

مطلب تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض

وفيه نظر وايضا هما من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يعرف صحة
الشيء بحكم الذي وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الا يرى انهما اي الحرمان والفرقة المذكورين
يثبتان تبعا لاحد ابويه ولم يعدا ضررا ولو كانا ضررا لما لزم تبعا لان تصرفات الاب لا تلزم الصغير
فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو ليس محلا له

مطلب اعتبار الكفر من الصبي

الجهل لا يعد علما

لان الضرر مرفوع عنه ولان الكفر سبب شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل
بما يتعلق به الايمان علما به فيصح ردته فيما في احكام الآخرة لانها تبع الاعتقادات وهي امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد لانها اي لان الاحكام

مطلب ردة الصبي

الدنيا تثبت بالكفر ضمنا فان الاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثبوتها
تثبت وان كان ضررا ولذلك تثبت به اي بسبب الكفر تبعا لا بويه وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا
واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر الصبي المحجور
او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا لان عدم الصحة كان بحق المحجور صيانة لا لانه ضرر فاذا عمل فوجب الاجرة

نفع محض لاضرر فيه واما الضرر فى عدم الوجوب واما فى القتيل فلا يجب الاجر لبطلان العقد لكن فى العبد
بشرط السلامة حتى ان تلف فيه اى فى العمل تضمن المستاجر بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر
واذا قاتلا اى الصبى والعبد المحجور ان يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح توكيله
وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولى لان ما فيه احتمال الضرر لا يتمكنه باذنه اذ فى الصحة اعتبار الادمية
وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان
ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق البتة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يصح
بمباشرته اى بمباشرة الولى لهذه الاشياء من قبل الصبى لان ولايته نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضى فانه يصح له دون غيره من الاولياء ولانه اقدر على التيفاية لعدم
الحاجة الى الدعوى وبينة ولما استشعر ان يقال لان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات
الولاية فيه تدارك دفعه باثبات نوع نظر لا يشوبه الضرر فى اقراض القاضى بقوله فان عليه اى على
القاضى صيانة الحقوق والعين المنقولة لا تامن هلاكها والحال انها ربما تهلك فيقرضها القاضى ليلزم
فى ذمة المستقرض فيامن هلاكها وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها
حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط راى الولى فانه بانضمام رايه
يندفع احتمال الضرر ظاهر لانه اى لان الصبى اهل لحكم الحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا باشر
وليه وكذا اذا باشر بنفسه براى الولى فيحصل بهذا المذكور من مباشرته براى الولى ما يحصل بذلك اى بمباشرة
الولى مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طرق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد من المباشرتين ثم هذا
التصرف من الصبى براى الولى فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة بطريق ان احتمال الضرر فى التصرف
تزول براى الولى فيصير الصبى كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما بيع الصبى
من الولى مع غبن فاحش ففى رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفى رواية لا يصح لانه اى لان الصبى فى
الملك اصيل مطلقا وفى الراى اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الراى باعتبار اصل العقل دون
وصفه اى وصف العقل اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى نيابة الولى وح صار كان الولى
يبيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت شبهة النيابة فى موضع التهمة وهو ان يبيع الصبى من الولى وخلفت
فى غير موضعها اى فى غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما بطريق انه اى ان تصرف الصبى يصير براى

ايبرادى الولى

مطلب
معاملة الصبى والعبد المحجوران

تصرفات الصبى

مطلب
فى جواز البيع الغبن فاحش فى تصرف الصبى

[illegible]

اى براى الولى كمباشرته اى كمباشرة الولى بنفسه فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا يصح من الولى ولا من الاجانب
ولما كان مظنة ان يقال الوصية نفع محض لانه سبب للثواب بعد الاستغناء عن المال بموته بخلاف الهبة
والصدقة فان فيهما ضررا بزوال فى الحياة فينبغى ان يصح وصية الصبى تدارك دفعه بقوله واما وصيته
اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث لهولاء لان يدع ورثته اغنياء خير
من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وفى الوصية ابطال الارث فى حق
فى حق الصبى ولو كان ضررا ما شرع فى حقه تفريع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفيه نظر
لان موجب ما ذكر تضمن الوصية الضرر لكونها ضررا محضا فلا يدل على بطلانها قطعا بل اللازم
فى صحتها باذن الولى ولا رواية فى ذلك ودعوى الرجحان فى جانب الضرر تكلف ظاهر وايضا
لا تمشية لما ذكر فيما اذا لم يكن للصبى ورثة فاما الاعتراض بان يقال ان كانت الوصية ضررا
لكونها ابطالا للارث ينبغى ان لا يصح من البالغ ايضا خصوصا اذا كانت الورثة اطفالا لكونها
ضررا بينا فى حقهم فقد تدارك دفعه بقوله الا انها شرعت باصح المبالغ وان كان ضررا كالطلاق يعنى
ان الضرر المحض قد شرع البالغ لكمال الاهلية كالطلاق والعتاق وكلاهما فكيف اذا كان مشوبا بالنفع

فصل الامور المعترضة على الاهلية المراد بالعارض هنا الصفة الذاتية الحادث
بعد العدم لعدم صحته فى الصغر سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان
له دخل فيها باكتسابها او بترك ازالتها اما السماوية فمنها الجنون وهو زوال العقل او اختلاله بحيث يمنع
جريان الافعال والاقوال على نهج الاستقامة الا نادرا وهو فى القليل يسقط كل العبادات لمنافاته
القدرة التى بها يتمكن من اداء العبادات على النهج الذى اعتبره الشارع ولهذا اعصم الانبياء عليهم
السلام عنه وحيث لم يكن الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج
فى وجوب القضاء على انه لا ينافى الاهلية نفس الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته لان الملك من باب الولاية
بدون الذمة وهو اى المجنون اهل للثواب لبقاء الاسلام والثواب من احكام الوجوب ثم عند ابى يوسف
هذا اى عدم سقوط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض الجنون بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط
مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد فى كل واحد من الصورتين يسقط
وغير الممتد غير يسقط فيهما عنده ثم الامتداد فى الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد

مطلب
فى بطلان وصية الصبى

مطلب
المجنون اهل للثواب

[illegible]

في الصلوة

بصلوة فيصير الصلوات ستا اى الامتداد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وانما اشترطوا

التكرار لتاكد الكثرة فيتحقق الحرج ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط التكرار المصير الى التاكيد

ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا في واحد عشر شهرا والامتداد في الزكوة بان

يستغرق الحول لانه كثير في نفسه عند محمد وعند ابي يوسف في الاكثر اى الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط

الزكوة تيسيرا وتخفيفا واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل او لعدم صحته

ولما اتجه ان يقال عدم صحة اسلامه اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع

بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يقبح الحجر عنه تدارك دفعه بقوله وذلك لا يكون

حجرا ويصح تبعا لاحد ابويه لان الاعتقاد ليس ركنا للايمان تبعا ولا شرطا فاذا اسلمت امراته عرض

الاسلام على وليه فان اسلم بقي النكاح على حاله والا فرق بينهما ويصير مرتدا تبعا لابويه كما فيما اذا بلغ

مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب معه بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار

وبخلاف ما اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فان انعقاد اصله للايمان متقرر ركنه فلا يبعد

بالتبعية او بعروض الجنون واما المعاملات فانه يوخذ بضمان الافعال في اموال ما قلنا في الصبي وهو

في حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر

وانما هو اى الحجر عن الاقوال بعدم الاعتداد به شرعا لانتفاء تعقل المعاني فيفسد عباراته فلا يصح

اقاريره وعقوده وان اجازها الولي بخلاف الافعال كما اذا اتلف مال انسان فانه يتحقق الفعل

حسا مع المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انه

حالة اصلية للانسان في مبتداء الفطرة لانه ليس لازما لماهيته ولا نعني بالعارض على الاهلية الا ان حاله

غير لازمة للانسان منافية لاهليته ولان الله تعالى خلق الانسان يحتمل اعباء التكاليف ولمعرفته فالاصل

ان يخلق على صفة تكون وسيلة الحصول ما قصد من خلقه وهو ان يكون من مبداء فطرته وافر العقل تام

القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض فقيل ان يعقل كالمجنون اى ما يوجد

فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك القدر من الاهلية فيسقط منه ما يحتمل السقوط

عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة

اى اعادة الصبيان لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ولا باثم على هذا الحرمان عنه

بالكفر

مطلب كون الصغير من العوارض

مطلب الاستلزام العقلي من الاقتضاء

مطلب نفس الوجوب في الايمان لا يسقط عن الصبي

١٢٠

الكافر

بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي او استرق فانه يحرم الارث لانهما ينافيان الارث اما الاول فلان

لا ولاية له وهي سبب الارث واما الثاني فلان الرقيق ليس اهلا للملك فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء

بخلاف الحرمان بسبب القتل فانه بطريق الجزاء فان القاتل تعجل اخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس اهلا

من اهل الجزاء بالنص فلم يحرم الميراث ومنها العته وهو اختلاف في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة

بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا وكما ان امراة المعتوه اذا اسلمت

لا يوخر عرض الاسلام عليه الى وقت كمال العقل كذلك امراة الصبي اذا اسلمت لا يوخر عرض الاسلام عليه الى وقت

كمال العقل لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما

خطاب الاداء في خالص حق الله تعالى وتاخير عرض الاسلام انما هو في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره

وانما اختص العرض مع صحة الصغير دون المجنون والمعتوه لان الصغر مقدر دون المجنون والمعتوه ومنها النسيان

وهو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ خاصة واحترز به عن الغفلة عن الحفظ خاصة

عن النوم والاغماء ونحوهما من العوارض التي ايجابها غير مخصوص بالغفلة عن الحفظ وهو لا ينافي الوجوب لبقاء

القدرة وكمال العقل فلا يكون في الاهلية خلل لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون هذا في حقه اى في حق

صاحب الشرع فيما يقع فيه لا بتقصير منه النسيان ضربان ضرب يقع الانسان فيه من تقصير منه وهو ما دام لم يكن

شيء من اسباب التذكر سواء كان الطبع راعيا اليه كالاكل في الصوم او لم يكن كما في ترك التسمية عند الذبح

وهذا النوع لا يصلح سببا للعتاب وضرب يقع فيه بالتقصير بان لم يباشر التذكر مع القدرة عليه

كنسيان الانسان ما حفظه مع قدرته على تذكاره وتكراره وهذا النوع يصلح سببا للعتاب ولهذا

يستحق الوعيد من نسي القرآن بعد ما حفظه لا في حق العباد لانه يحرم كاجتهم وبالنسيان لا يعذر

بهذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان ومنها النوم وهو فترة طبيعية

تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة عن العمل مع سلامتها وهو لما كان عجزا

عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لعدم الفهم

والقدرة على الالتزام حالة النوم لا نافيا في نفس الوجوب واسقاطه حالة النوم لاحتمال الاداء اراد بالاداء

ما يعم القضاء بعده بلا حرج لعدم امتداده والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج

بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة ثم استدل على بقاء نفس الوجوب بالحديث

النسيان ضربان

مطلب تحقق الوعيد في نسي القرآن بعد ما حفظ

حديث من نام عن صلوة

حيث قال عم من نام عن صلوة الحديث فلو لم يكن واجبة لما امر بقضائها وابطال النوم عبارته
اى عبارة النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والطلاق والعتاق والاسلام والردة لعدم الاختيار
فى النوم حتى ان كلامه بمنزلة اصوات الطيور ولهذا قيل انه ليس بخبر ولا انشاء فاذا قرا فى الصلوة
نايما لا يجزئه اى لا ينوب عن الفرض هذا اختار فخر الاسلام وفى النوادر انها تجزئه واذا تكلم لا تفسد
صلوته وقيل تفسد لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ فى حق الصلوة واذا قهقه لا يبطل الوضوء والا
الصلوة وذكر فى المغنى ان عامة المتاخرين على انها تبطلهما جميعا ومنها الاغماء وهو تعطل القوى المدركة
والحركة حركة ارادية بسبب ما يعرض الدماغ من امتلاء بطونه من بلغم بارد غليظ والغشى مثله الا انه سبب
القوى التى فى القلب ولا تعلق له بالدماغ وكانهم ارادوا بالاغماء ما يعم الغشى ولذلك لم يذكروه عند تعداد
العوارض وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل
منها القوى المذكورة بسبب ترقى البخار اللطيف الى الدماغ حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان الاعزاء
لقواه والاغماء ليس كذلك فان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطو الانتباه فيبطل
الاغماء العبارات فيوجب الحدث فى كل حالة سواء كان قايما او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا
بخلاف النوم ولما كان الاغماء نادرا فى الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض
الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلوته وهو اى الاغماء فى القياس لا يسقط شيئا من
الواجبات كالنوم وفى الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو فى الصلوة بان يمتد وقته حتى يزيد على يوم وليلة
وفى الصوم والزكوة لا يعتبر الاغماء لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو فى اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق اى ضعيف النسج وهو فى الشرع عجز حكمى شرع فى الاصل جزاء عن الكفر
فيكون حق الله تعالى ابتداء لكنه فى البقاء امر حكمى به يصير الانسان عرضة للتملك فيكون الرقيق حق العبد
بمعنى ان الشارع جعله ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وهو اى الرق
لا يحتمل التجزى لانه اثر الكفر فلا يتصور فيه التجزى حتى لو ان فتح مجهول النسب ان نصفه ملك فلان لا يجعل عبدا
فى شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذى هو ضده لا يحتمل التجزى لانه يلزم من تجزيه تجزى الرق
وكذا الاعتاق عندهما لا يحتمل لعدم تجزى لازمه وهو العتق لانه مطاوعه وعند ابى حنيفة الاعتاق متجز
لانه ازالة الملك لان العبد انما يتصرف فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالية والملك فهو متجز وكذا ازالته ثم بالكلية

مطلب عدم بطلان الصلوة بالقهقهة

النوم من ضروريات الحيوان

مطلب فى الفرق بين النوم والاغماء

الرق لا يحتمل التجزى

من ازالة الكل

من ازالته كله زوال الرق وهو العتق لان الملك لازم للرق وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وزوال
بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية فى الجملة فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة لثبوت العتق وهو الرق
العتق ولما اتجه ان يقال فى ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك تداركه ودفعه
بقوله فى الابتداء اى ابتداء الرقيق بثبوت حق العبد يتبع بثبوت حق الله جزاء عن الكفر وفى البقاء
على العكس لان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففى الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله ضمنا وتبعا وهذا معنى قوله حتى ان زواله اى زوال حق الله تعالى
تبع زوال حق العبد ومعتق البعض كمكاتب عنده اى عند ابى حنيفة فيكون اثره فساد الملك فى الباقى كالمكاتب
حتى لا يملك المولى بيعه ولا ابقائه فى ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير
الى الرق فان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد
لان سببه ازالة الملك لا الى مالك آخر وهى لا تحتمل الفسخ والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فيبطل المالكية
والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية منه والمالكية مالا وبالعكس وليس مراده انه مملوك من حيث انه مال
فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه ادم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل وما لكا من جهة انه آدمى
مكرم واشار الى نتيجة الخلاف بقوله فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة
ولا يصح منهما اى من الرقيق والمكاتب الحج حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق
من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى فى الصلوة والصوم فلا يكون
اصل القدرة حاصلا له ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لتيسير الحج
ولا يبطل الرق مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل هو
بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد فيصح منه اقراره بالحدود والقصاص لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا
لا يملك المولى اتلافهما وبالسرقة المستهلكة سواء كان مأذونا او محجورا اليس فيها الا القطع ويصح اقراره بالقائمة
اى بالسرقة الموجبة للقطع ورد المال لا المستهلكة من المأذون فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن
واما من المحجور فيصح عند ابى حنيفة مطلقا اى فى القطع والرد جميعا وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابى يوسف
يصح فى حق القطع دون المال وهذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالى اما ان صدقه فيقطع فى جميع المسائل

مطلب فى وجه عدم زوال الرق بالاسلام

مطلب فى عدم صحة حج الرقيق والمكاتب دون صلاتهما وصومهما

مطلب عدم ابطال الرق مالكية غير المال

اقرار العبد المأذون فى القطع

مطلب في ان الرق يقابل كمال اهلية الكرامات البشرية

كلها وبقاء الروح كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية كالذمة والحل والولاية فيضعف الروح الذمة
حتى لا يحتمل الدين فيطالب به الا اذا ضمت اليها اى الذمة مالية الرقبة والكسب في يتعلق الدين بهما
فيستوفى من الكسب والرقبة فيباع ان امكن البيع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك لمال انسان
والتجارة واما اذا لم يمكن البيع كما في المدبر والمكاتب فيستسعى الا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر الرقيق
المحجور بدين او تزوج بغير اذن من المولى ودخل بها يؤخر المطالبة الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل
في حق الرجال اى يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما مر في فصل التزويج

مطلب في جواز تزوج الأمة مع الحرة وما فوقها

اى يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة لها وينصف الحد
القابل للتنصيف كالجلد دون القطع والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا تقبله اى التنصيف
فيكامل ضرورة وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فانه متى كان حل المراة ازيد كان
محلية الطلاق اوسع فاعتبر تنصيف عدد الطلاق بالنساء لا بالرجال فان قيل يلزم من اتساع المملوكية
اتساع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا

مطلب في وجه اعتبار تنصيف الطلاق بالنساء لا بالرجال

لنقصان مالكيته قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص بالكلية
في هذا العدد يلزم النقصان من النصف لما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له
اى الرقيق بكماله والتوقف على اذن المولى لرفع الضرر في ماله لا للنقصان في مالكية الرقيق والملك الآخر
وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد اى التصرف لا الرقبة لانتفاء الملك عنه او وجب

مطلب عدم تزوج العبد الاربع

ذلك النقصان نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن الحر بشئ هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة
دراهم وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت واما المراة فهي مالكة لاحدهما وهو المال بكماله
دون الآخر وهو النكاح اذ ثبوته بالذكورة فينتصف باعتبار دية الرجل ديتها بخلاف الرقيق فانه

مطلب في وجه تنصيف دية المراة دون الرقيق

قد ثبت له مالكية النكاح بكمالها ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى ينتصف ديته ايضا ولا ينبغي ان ينتقص
من قيمة الربع توزيعا على مالك النكاح والطلاق ومالكية المال رقبة ويدا وقد انتفى عن الرقيق احد شقيها
وهو مالكية الرقبة لان مالكية اليد اقوى منها لان الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة
اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما مستقل فكانا على التناصف قيل لو كان العلة للنقصان
دية العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون

الروح

الروح منصفا الشئ من الاحكام بل توجب نقصانا والواقع خلاف ذلك كما في الطلاق والنكاح
وايضا ثبوت احد الملكين بكماله يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج والنكاح كعدد الزوجات

مطلب في وجه تنصيف عدد الزوجات في الرق

والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة في الرقيق واجيب عن الاول
بان تنصيف عدد الزوجات مثلا ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون
النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص

مطلب وجه تنصيف الدية في الرق

عنه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر
النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف وعن الثاني بان تنصيف عدد الزوجات
ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات
لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل وقيل انما انتقص دية العبد عن دية الحر لان
المعتبر فيه المالية فلا ينتصف لكن في الكمال اى اذا بلغت قيمته دية الحر او زادت عليها شبهة
المساواة له بالحر او زيادته عليه وشبهة الشئ معتبرة بحقيقته فكما ان حقيقة المساواة منتفية
فكذلك شبهتها فينتقص من قيمته شئ اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة الدراهم احترازا عن
تلك الشبهة وهو اى العبد اهل للتصرف في المال فلا ينافي الرق مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون
في نوع من التجارة يتصرف لنفسه باهليته عندنا بطريق الاصالة وعند الشافعي لا اى ليس تصرفه لنفسه
باهليته بل هو كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع فلا يعم اذنه سائر الانواع اذا اذن
العبد في نوع من التجارة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لانه وسيلة اليه
وقلنا هو اهل للتكلم لانه عاقل يقبل روايته في الاخبار وشهادته في هلال رمضان والذمة لانه
اهل للايجاب والاستيجاب حتى يصح اقراره بالحدود والقصاص فيحتاج الى قضاء ما وجب في ذمته
فيجب ان يكون له طريق للقضاء دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة وادنى طرقه اليد
اى ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب على انها اى ان اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا
لملك اليد وانما هو مناف لملك المال لكونه مملوكا مالا كونه مالا وهي اى اليد الحكم الاصلي اى الغرض المقصود
في التصرفات لان الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع
التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد وملك الرقبة وسيلة اليه لانه اختصاص المالك بالشئ فيقطع جميع

الطامعين والتنازع فهو انما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فبطل ما قال الظالم لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه
لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لانه ملك اليد وهو حاصل للعبد فاما الملك اي ملك
الرقبة فانما هو حكم ضروري اي ليس مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر فعدم اهلية لما هو المقصود
لذاته يوجب عدم اهلية ما شرع لاجله اما عدم اهلية لما هو مقصود بالغير فلا يوجب عدم اهلية لما يكون
وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا للذكر الخير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا فاليد يثبت له اي ينعقد
التصرفات فيكون حكمه له لانه ينتجز تصرفه والملك للمولى لانه لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له خلافة عنه
اي عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته وهو اي العبد الماذون كالوكيل في الملك اي اذا اشترى
في العبد الماذون
شيئا يقع الملك للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء وفي حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل
الماذون اي الماذون بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين في حال بقاء الاذن لا في حال ابتدائه فيكون
تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل اما صورة مرض المولى فكما ان الماذون ان تصرفه في
مرض المولى وحابى بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن عليه دين والمحاباة
يجاب لها يعتبر من الثلث فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حالة الصحة يصح
ويعتبر جميع المال فهو حال صحته ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما اذا اذن العبد الماذون
عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل
الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات الموكل
وهو معصوم الدم كالحر لانهما اي لان العصمة بناء على الاسلام وداره والعبد فيها والحر في ذلك فيقتل
الحر بالعبد لان مبنى الضمان اي القصاص والدية على العصمة والمالية لا تخل بها خلافا للشافعي والرق
مطلب في قتل الحر بالعبد
يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج من ان منافعه للمولى الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يستحق
السهم الكامل اذا جاهد باذنه او بغير اذنه بل يرضخ له وينافي الولايات كلها لانها ولاية له على نفسه فيكون
يتعدى الى غيره فلا يصح امان الرقيق المحجور لانه تعدي على الناس ابتداء والتعدي على الغير ولاية واما
مطلب عدم استحقاقية العبد المجاهد السهم الكامل
امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك للغزاة في الغنيمة ثم يتعدى الى الغير ولزم
سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط كما في شهادته في هلال رمضان فان صوم رمضان ثبت
اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس وليس من باب الولاية وينافي ضمان ما ليس بمال لانه صلة والرقيق باهل لها
شهادة العبد بهلال رمضان ليس من باب الولاية
فلا يجب

مطلب دفع عبد الجاني

فلا يجب الدية في جناية العبد اذا كانت خطاء لان الدية صلة من الجاني وعوض في المجني عليه بل يجب على
المولى دفعه جزاء فان كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء
الا ان يختار المولى الفداء فانه ح لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الاداء فيصير عائدا الى الاصل
فان الارش اصل في الباب اي في باب الجناية خطاء لا ان الثابت بالنص لذا لا تأثير له في الاصالة بل
لان المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لانه صلة وقد ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل حتى لا يبطل بالافلاس اي بافلاس المولى بعد اختيار الفداء لا
الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يصير اختيار المولى الفداء كالحوالة فاذا لم يسلم الحق لهما عاد الى الاصل
وهو الدفع ومنها الحيض والنفاس انما جعلهما بمنزلة عارض واحد لاتحادهما صورة ومعنى وحكما وهما
لا يعدمان اهلية اي لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم
مطلب الموت علة للخلافة وتعلق حق الوارث والغريم بمال المريض
على ما تقرر في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فيسقط وجوبها لذلك لا لعدم الاهلية ولا حرج في قضاء
الصوم فلم يسقط وجوبه فيلزم قضاؤه دون قضائها ومنها المرض غير ما ليس من الجنون والاغماء والنسيان
وهو لا ينافي اهليته لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر الممكنة ولما كان سبب الموت وهو اي الموت
علة الخلافة اي قيام الغير مقامه كان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض في قدر ما يصان حقهما اي حق الغريم والوارث فقط قوله في قدر
متعلق بالحجر فيجوز النكاح للمريض بمهر المثل اذ لم يتعلق حقهما به لان المريض يحتاج الى النكاح لنفسه وفي كل
ما يحتاج اليه المريض لا يتعلق به حق الغير وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه اي الى النقض
في وصية المريض
وما لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على الثلث يصير كالمعلق
بالموت وكان القياس في الوصية من المريض البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات
ايام الحياة في القليل اي الثلث ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل
مطلب ابطل الشرع الوصية للوارث
الشرع الوصية للوارث اذ تولى الله بنفسه حيث قال يوصيكم الله في اولادكم الاية ونسخ به قوله كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بطلت الوصية للوارث
صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من احد ورثته بمثل القيمة فانه وصية بصورة العين لا بمعناه عنده
خلافا لهما ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد

من الاموال الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على بطلت في حقه اي في حق الوارث كما في الصغار
اي اذا باع الولي مال الصبي ثم تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة بمال المورث
ومعنى صورة اي في حق الورثة حتى لا يجوز لاحدهم ان ياخذ التركة ويعطي الباقي القيمة لما ذكرنا وما اذا قضى المريض
حق بعض الغرماء يشاركهم البقية من جهة انه ممنوع عن ايثار البعض معنا، وبيانه لا من جهة ان حقهم تعلق بنفس
المال فيما بينهم ولا يجوز للمريض ان يبيع من احدهم بمثل القيمة هذا مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى
وهو المالية لا بالصورة حتى اذ يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان
حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعين جميعا او معنى فقط في حق غيرهم لا ينفذ اعتاق المريض جواب لما وهو تفريع على
قوله او معنى فقط في حق غيرهم وان صح غيرهم لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد عندهم
فالنسبة اليه تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيقع اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض
الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى تجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال
اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن فانه ينفذ لانه
حق المرتهن في ملك اليد فقط فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته
ومن الدين ولكن يرجع على المولى بعد غناه ويقبل شهادة معتوق الراهن قبل السعاية لانه حر مديون بخلاف
معتوق المريض قبل السعاية فانه لا يقبل شهادته لانه بمنزلة المكاتب ومنها الموت وهو عجز كله ولا احكام
هنا اي في حق الموت دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم و
ما شرع عليه لحاجة غيره ان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها لان العين هي المقصودة وان كان
دينا لا يبقى بمجرد الذمة لانها قد ضعفت بالموت فوق ما ضعفت بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت
الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فانه ح تتقوى الذمة فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود
احدهما اي الا اذا بقي عنه مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا ويلزمه الدين مضافا
الى سبب صحيح في حيوته كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح
من الثلث واما ما شرع لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى تترتب منها حقوقه اي
تقضى منها تجهيزه ثم يقضى ديونه ثم ينفذ وصاياه من ثلث الباقي ولهذا بقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب

الحاصل

مطلب في قبول شهادة العبد الذي لزمه السعاية في صورة وعدم قبوله في صورة اخرى

الحاصل بعد الاعتاق وكذا يبقى الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر
وهو الرق والى الحرية اولاده ولما اتجه ان يقال قد ذكرت ان ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة
وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة
لا يبقى تدارك دفعه بقوله واما المملوكية فتابعة ههنا في باب الكتابة والمقصود من بقاء عقد
الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا للخلافة لانه
يحتاج الى من يخلفه في امواله نظرا له والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت تحجر الميت اي المريض
مرض الموت عن ابطالها فكذا اذا ثبت الخلافة نصا بان يقال اوصيت لفلان بكذا فيما لا يحتمل
النسخ كتعليق العتق به بان قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا
من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف وانما يثبت به الخلافة لان التعليق بالموت وصية
والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف التعليقات لانه
اي لان الموت كاين بيقين ولا يلزم على هذا ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كاين يقينا قياسا
على بيع العبد المعلق عتقه بالموت لان عدم جواز بيعه بمجموع الامرين الاستخلاف والتعليق بامر كاين
لا بحالة لا لكل واحد منهما على انفراده فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام ولد في استحقاق الحرية دون سقوط
التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف ام الولد لان تقومها انما سقط لانه اي لان المولى لما استفرشها واستولدت صار التمتع فيها اصلا
والمال تبعا وصارت محرزة للمتعة فسقط تقومها على عكس ما كان قبل اي قبل الاستفراش وعلى هذا
الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف
العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص
لانه عقوبة لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه
فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت
حتى يصح عفوه ايضا استحسانا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة
القصاص غير موروث حتى ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية قالا انه موروث لانه خلفه

وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل واشار الى الجواب عن هذا بقوله لكن
اذا انقلب العصاص مالا بالصلح وهو يصلح لحوائج الميت يصرف اليها لا بثوثه حقا للورثة ابتداء
انما هو لضرورة عدم صلاحه لحوائج الميت وقد ارتفعت الضرورة بانقلابه مالا ويورث منه
ما فضل من حوائجه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه والعوارض المكتسبة فهي اما
من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر بالله تعالى
ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم كافة للناس لانه مكابرة بعد وضوح الدليل فديانته
اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا
واما في حكم يحتمله كتحريم الخمر فان حلها يحتمل عقلا فدافعة للتعرض له فقط عند الشافعي لقوله
عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد بشرب الخمر وعند ابي حنيفة هي دافعة له اي للتعرض ولدليل
الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمه وعذابه كان الخطاب لم يتناوله فيها اي في احكام
الدنيا والمستدراج تقرب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل
الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل الخطاب الكفار بالشرائع
فصورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وتوجههم الامهال قال الله تعالى انما نملي لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقالوا اهملنا ثم فظنوا اننا اهملنا ثم فثبت عنده اي
عند ابي حنيفة تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة المحارم حتى ان الولي
فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة من الزنا شرط احصان القذف
فعنده ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه تفريع على ثبوت الاحصان وتجب
عطف على يكون لا على يحد به اي بنكاح المحارم النفقة تفريع على صحة النكاح ولا يفسخ نكاح
المحارم ما دام الزوجان كافرين برفع احد الزوجين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام
الا ان يترافعا فيفسخ ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح
المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض لا من باب التعدي
الى الغير فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذكره في
ذلك اشارة الى جواب ما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للحفظ فلا يثبت ايجاب

عوارض مكتسبة

حديث
اتركوهم وما يدينون

مطلب
لا يحد ذمي بشرب الخمر

حديث

صحة نكاح المحارم للكفرة

مطلب
تقوم الخمر عند الكافر

ثبوت حرمة الربوا في التوراة

الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على القاذفة
ولما اتجه ان يقال ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فيجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الزنا
تدارك الجواب عنه بقوله ولا يأخذ الربوا الا انهم قد نهوا عنه فليس معتقدهم في الربوا هو الحل والمراد بمعتقدهم
ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم ام لا وسواء كان حقا او باطلا
فانه دافع للتعرض ولدليل الشرع كنكاح المحارم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه
شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة اعتقدوا حله فان قيل ديانتهم ليست حجة
متعدية اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في المجوسي خلف بنتين احدهما زوجة
لا يرث بالزوجية فالحكم في المقيس عدم وجوب هذه الثلثة اي الضمان وحد القذف والنفقة وفي المقيس عليه
عدم الارث وهما مختلفان بالنوع ولكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير
متعدية قلنا يثبت ديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم
شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون
في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد وانما الضمان والحد يثبتان بالتلف للخمر
وبالقذف في انما يأخذ القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل
كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لم نتخذ انا ديانة
بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ثم اشار الى جواب القياس على المجوسي بقوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما
كالوارث الآخر وهو البنت التي ليست زوجة فان ارث البنت التي هي زوجة ضرر للاخرى فيكون
متعدية بناء هذا عنده واما عندهما فكذلك ايضا ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام
الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان حكما ضروريا في عهد آدم عم لتحصيل
النسل اذ في شريعته لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد
والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما لانهما مخلوقان من ماء
اندفع دفعة بخلاف الولدين من بطنين فانهما مخلوقان من ماء بين اندفعا دفعتين ولما كانت
الضرورة تنقضي بالتعدي ولم يحل القرب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل في
وقت آدم عم بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون

مطلب
نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر

مطلب
التوأمان مخلوقان من ماء الدفق دفعة

مطلب
الاصل في نكاح المحارم الحرمة

مطلب في عدم لزوم شيء من نكح المحارم ثم اسلم

ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان
وهو الحرمة في نكاح المحارم خلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم ما كان وهو الحل وانما ثبت بهذا
فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة اي على تقدير تسليم ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فيندرئ حد القذف
بها وقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد منهما دليل على عدم وجوب الحد على القاذف
المذكور ولا يجب النفقة ايضا عطف على المفهوم من الدليلين المذكورين وهو عدم وجوب الحد عليه اما على الدليل
الاول فظاهر لانه يوجب بطلان النكاح فلا يجب النفقة واما على الدليل الثاني فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة
مبتداة فلا يجب النفقة به كالميراث اذ لو وجبت يصير الديانة متعدية والجواب لابي حنيفة في النفقة
انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة
وذلك لان النكاح حابس للزوجة وحبسها بلا نفقة يكون تعرضا لها بالاهلاك ولما كان مظنة
ان يقال ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة تدارك دفعه بقوله وعندنا
لا بدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس لان المال يقل ويكثر والحاجة دائمة واما جهل لما ذكرنا اي لا يصلح عذرا

جهل صاحب الهوى

لكنه دونه اي دون الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه يخالف للدليل الواضح
من الكتاب والسنة والمعقول لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما ملتزما لاحكام الشرع
معتقدا حقية القرآن ونبوة محمد عم لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع

وجهل الباغي

وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن باتلاف مال العادل
او نفسه لانه مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان الآن يكون لمنعه وامتناع عن يد وهو
فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم ويجب علينا محاربته لان البغي منكر ونهي المنكر

نهي المنكر فرض

فرض ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بيننا وبينه فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين
والقتل حق فلا مانع من جهته ايضا وكذا لا يحرم الباغي ان قتل عادلا اذا قال كنت على الحق

مطلب عدم حرمان الباغي بقتل العادل المورث

وانا الآن على الحق على ما اشير اليه في التعليل بقوله لانه حق في زعمه بناء على تاويله ولا يتنا منقطعة
لوجود المنعة ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة يثبت العصمة من وجه فلا يمكن ما اخذ اهل العدل من
شركة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا يضمن ماله بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود

المنعة

المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم يعكس الامر لما فيه من التناقض
فان اثبات الملك معناه عدم الضمان لانه قد يجمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب بل لانه لو ملك
لم يجب رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية
عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي

القضاء بالشاهد واليمين غير جائز

فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا
عما دونها اذ لا باس في مخالفته بالاجتهاد لا مما فوقها لثبوت الحكم فيها بطريق الاولى فان قلت اليس

مطلب لا باس في مخالفة السنة الغير المشهورة بالاجتهاد

يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والمبحث خلو عن اعتبار هذا
الشرط دل على ذلك التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون الوطء مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة وهو حديث مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطأ عند الشافعي وفيه مخالفة قوله عم البينة للمدعي
واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه
حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من الثلثة المذكورة

مطلب في اداء الصلوة بلا وضوء

او الجهل في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى بلا وضوء
وقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب بناء على ظن ان العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح
المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يفترض جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر لانه اداه
زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده
هذا اذا كان يزعم وقت المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائزة بناء على عدم علمه بعدم الوضوء

مطلب في الصلوة جاهلا بعدم وضوء

فان من صلى صلوة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضا وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فالوضوء
الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمنفرد
المستجد بها مسائل الاولى لا الثانية وانما ذكرها تتميما وتكميلا للاولى لا مثالا واذا عفا احد الوليين ثم اقتص

مطلب في القصاص مع عفو احد الوليين

الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فانه

فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر
ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة الاجتهاد ليست بشرط الشبهة المسقطة
للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان هذه الكفارة تما تندرئ بالشبهة

مطلب في اكل المحتجم عامدًا على ظن انه افطره

وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عم افطر
الحاجم والمحجوم ولم يعرف تاويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية امرأته او والده على
ظن انها تحل له لا حد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد وهي شبهة الفعل لا في النسب والعدة

مطلب فيمن زنى بجارية امرأته

اي لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دارنا وشرب
خمرا جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان ذمي هو اي زنى حربي فانه يحد لان جهله بحرمة الزنا
لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب الخمر ذمي اسلم فانه يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة

مطلب فيمن اسلم ودخل دارنا وشرب الخمر جاهلا

في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لعدم الحد واشار الى النوع
الرابع من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر بالشرايع فجهله بالاحكام في الصلوة

نوع رابع

والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك لا يجب عليه القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب
حقيقة او تقديرا كشهرته في محله وكذا اذا انزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قبا فانهم

مطلب جهل من اسلم ولم يهاجر دارنا معذور بالشرايع

لا يبلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة الى بيت المقدس فاستداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف
صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر قيل لما انزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين

مطلب في الايمان بعض الصلوة قبل تحريم الخمر

ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغايبين في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى
ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا فاما اذا انتشر في دارنا فقدم
التبليغ فمن جهل هناك يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا كمن لم يطلب الماء في العمران وتيمم وكان الماء موجودا
لا يصح وفيه نظر لان عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران معدن الماء فكان الطلب واجبا ثم

مطلب في التيمم

ان كان وجد الماء ليس شرطا في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس من ان الجهل ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او
ماذون يكون عذرا حتى تصرفا لا يصح من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع
مال الموكل قبل العلم بالوكالة تتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل المعزول والماذون بالحجر عذر حتى

ان تصرفا

مطلب جهل العبد الجاني في بيع العبد الجاني وجهل الشفيع بالبيع

صح ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل
علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعدما بيعت
دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل

جهل الامة المنكوحة بالاعتاق

خيارها اذا سكتت عن فسخ النكاح او بالخيار اي جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها في
ايضا وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها احدهما من

جهل البكر بالنكاح

غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا لا جهلها
بالخيار فانها اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ
جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لاشتهار العلم في دار الاسلام
وفراغها للطلب وهو واجب عليها فمع الجهل لا يعذر وفي حق الامة يحقق لان خدمة المولى يشغلها عن التعليم
فيعذر بالجهل ولان البكر تدبر الزام الفسخ عن الزوج والامة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك لان طلاق
الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق اولى اذ يرد
على الاول ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط
التفقه اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ المعتقد تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ
الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب المسكر والسكر

البنج والافيون

بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة التصرفات كلها حتى
في الطلاق والعتاق صرح به ردا لما روي عن ابي حنيفة انه يقع الطلاق والعتاق منه واما بطريق محظور
كالسكر من شرب محرم قليله وكثيره او من شرب مثلث لانه انما يحل عند ابي حنيفة بشرط ان لا يسكر فالسكر به

مطلب السكر لا ينافي الخطاب

كالسكر بالمحرم فيتخذ منه وهو اي القسم الثاني من السكر لا ينافي الخطاب بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
فهذا الخطاب متعلق بحال السكر فهو قيد لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا

قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى

الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وانما يكون
منافيا لو كان قوله وانتم سكارى قيدا للخطاب وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق
العقل والبلوغ فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء او لا يقع فيه الاداء فيصح عبارته في عامة التصرفات
وانما ينعدم به القصد ولا يفوت الا القدرة فهم الخطاب بسبب وهو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبيني

مطلب تكلم السكران بكلمة الكفر

التكليف متوجها عليه حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد
لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام وكون الاصل هو الاعتقاد

مطلب في صحة اسلام السكران

كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر
لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر واذا اقر بما لا
يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال

حد السكران

السكر يلزمه الحد لكن انما يحد اذا صحا ليحصل الانزجار وحده اى حد السكر الحالة المميزة بين

مطلب في الحالة المميزة بين السكر والصحو

السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط واما في غير
وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان يذكر اللفظ قصدا
لا بد من هذا القيد احترازا عن صورة الخطا ولا يراد به معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد

مطلب في الفرق بين الهازل والمخطئ

وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل العقد
بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يعتبر دلالته ولا يشترط كونه اى كون الشرط وهو المواضعة
في نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اى الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار
المباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته ولا الرضا بها وهو الايثار والاستحسان بل ينافي اختيار
الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات الشرعية كيف تنقسم فيهما اى في الاختيار والرضا وهي اما من
الانشاآت او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء

اقسام التصرفات

والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار والا فاعتقاد اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض
او لا فالاول كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا اى المتعاقدان في اصل العقد اى يجرى المواضعة قبل
العقد بان يتكلما بلفظ عند الناس ولا يريدا البيع فان اتفقا على الاعراض اى قالا بعد البيع الا قد اعرضنا
عن الهزل وقت البيع بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة

مطلب في صحة البيع مع كون العقد بطريق الهزل

صار كخيار الشرط لهما اى المتعاقدين مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة
خيار الشرط فانه اذا بلغ بالخيار فالرضاء بالمباشر حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد
لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضاء بالحكم وان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد فان نقضه احدهما

انتقض

انتقض وان اجازه في الثلث اى في الثلاثة ايام جاز عند ابي حنيفة اى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد
كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لا لانه كخيار الشرط للعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما الاجازة
في الثلث اى لا يتقيد الاجازة بها فكلما اجازه جاز البيع كما في الخيار المؤبد وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء اى
ان لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في البناء والاعراض يصح
العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في الشرع اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى بالاعتبار

مواضعة
مطلب العادة تحقق المواضعة

من المواضعة التي لم تتصل به اى بالعقد لا اى لا يصح العقد عندهما اعتبارا للعادة فان العادة تحقق المواضعة
ما امكن فيما كان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والى هذا اشار بقوله و
المواضعة اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين
يدعي عدم المضي على المواضعة فالعقد باعتبار اصله الجد واللزوم من تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة
السابقة فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة فالسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين واما ان يتواضعا
على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما عن المواضعة و الوضعية
يعمل بظاهر العقد في الكل اى في صورة الاعراض وغيرها والفرق له بين البناء هنا اى في صورة المواضعة

مطلب في الفرق بين البناء هنا في صورة المواضعة على قدر الثمن وبين المواضعة على نفس العقد

على قدر الثمن والبناء ثمة اى في صورة المواضعة على نفس العقد هو ان يعمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه نفع لاحد العاقدين
وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة ولو اعتبرناه وحكمنا
بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين
اعتبارا للتسمية واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر بان عقدا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن
الف درهم فالعمل بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء
اما ابو حنيفة فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة
افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق لهما بين هذا بدون تسمية بالبدل واذا اعتبرت والمواضعة
في القدر ان العمل بها اى بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل

واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور فيه مائة دينار
وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف
الموجود في الالفين ثم ذكر جوابهما عن ابي حنيفة ان العمل بالمواضعة هنا الخ بقوله والهزل بامر اللاينع
عنه شرط الا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد
كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب ولابي حنيفة في رد الجواب
المذكور ان الشرط في مسئلتنا وقع لامر المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالبه هنا للمواضعة
وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا والثاني وهو ما لا يحتمل النقض و
معنى عدم احتمال النقض عدم جريان الفسخ بعد التمام والاقالة فيه فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين فانه بين المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة ولان الهازل
راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فلا يحتمل خيار الشرط والمراد بالاسباب هنا
العلل ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل
اي المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالمهر الفان المسمى
في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند
ابي حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس
واشار الى ذكر بقوله والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط والعمل بالمواضعة يجعله شرطا
فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فان الشرط لا يفسده وان اتفقا على ان لم يحضرهما او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح
يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح به اي بالثمن وفي رواية ابي يوسف عنه الفان قياسا على البيع
وان كان الهزل في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل
لازم اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
ففي رواية محمد مهر المثل لان الاصل على روايته بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة
في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف ظاهر
في المسمى

حديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد

مطلب فساد البيع بالشرط دون النكاح

في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فاذ غير ممكن فيه فلما بطل المسمى وجب المهر المثل وفي رواية
ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه ومنه ما يكون المال فيه
مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر
او الجنس ففي الاعراض اي في الاتفاق عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف في الاعراض
والبناء وفي عدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اي العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم
تاثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبول
المراة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي حنيفة لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة
يعني ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والمال لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وكذا
يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم تبعا لان المال في الخلع والعتق
ولسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في
وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط
الفاسدة بخلاف البيع واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن
طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه اي لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها
سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام وان لم يحتمله بعد التمام او لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك الا يرى ان الاقرار بالطلاق
والعتق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر
لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل بالردة مرتدا بعين الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله
واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هو هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة
الكفر التي بها هازلا فانه غير معتقد معنا كلام اما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي

بخلاف

ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو صفة تعري الانسان للفرح او الغضب
فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع
الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان
التجاوز عن الحد حرام والفرق بين السفه والعته ان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله
واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله
في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر اي يفيد التقليل
لان التنوين يفيده في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي عرفتم لهم صلاحا في العقل وحفظا للمال لا يتعكس
الجدية عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشرة سنة واقل
مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن فيه ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فينقطع
المنع هذا عند ابي حنيفة فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقامه فيدفع اليه
المال بعد مضي هذه المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد
تمسكا بظاهر الاية واختلفوا في السفيه الذي صار سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا لدينه واسلامه وان لم يستحقه النظر من جهة انه فاسق وهذا الحجر
بطريق النظر لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا وغاية فعل
السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول
بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا صحة العبارة لاجل
النفع له بتحصيل المطالب فاذا صارت العبارة ضررا عليه يجب دفعها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر
واجب حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون ويضيع اموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلوس له فيعتقها في الحال فانه وان كان مصيبا لا
في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا حدا عتق جارية بالف دينار وقيل هذا بناء على
ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف ويرد عليه انه شيء استحسنه مشايخ بلخ
غير منقول عن ايمتنا ثم ان الظاهر من قوله حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة وعند ابي حنيفة
لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر كمن قصر في

صنوه اه

مطلب في الفرق بين السفه والعته

مطلب في منع مال السفيه في اول البلوغ

سن الجدية

اقل مدة البلوغ

واقل مدة الحمل

مطلب الاختلاف في السفيه بعد البلوغ

تعريف الحجر

مطلب ابو حنيفة رح لا حجر للسفيه

في حقوق الله تعالى لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له وبما ذكر من النظر حقا له قد كان النظر جائزا لدينه
لا واجبا كما ذكر في صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان مظنة ان يقال
في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فيه صيرورة تدارك ودفعه بقوله
وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه
بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال لانه
قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق النظر عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه
في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض فانه
ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد لان توفير النظر في
الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج اليه لابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض
المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها
لان حاجته مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراء فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض واذ ملكه بالقبض فالتزام
الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء
لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع وهذا الحجر يختلف فيه الذي يكون للمكلف من التكليف
عن التصرف في ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفس السفه بلا احتياج الى
القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة بين المواضعة
المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر عليه ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي
اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يكن سببها متقررا بقوله
فيحجر وهذا انما يكون في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل
احد واما بان يمتنع عن مال القضاء الديون فيبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا فهذا ضرب حجر
لا بد خاص ومنها السفر وهو خروج مريدا اي خروج عن عمران الوطن على قصد سير ثلثة
ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالخروج ليس تماما عنده وهو لا ينافي الاهلية ولا
شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يضر

مطلب في الاختلاف في تخفيف الصلوة في السفر

الصوم واختلفوا في الصلوة اى في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي القصر
رخصة ترخية حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء
وثمرة الخلاف ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الاربع فرضا بل المعروف ركعتان لا غير والشطر
الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على راس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا لم يقعد
لا يجوز لانها القعدة الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف المقيم وعنده يجوز
لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون فرضا وكذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او واحدة
منهما يفسد صلوته عندنا خلافا له لقول عايشة رضه فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر وفي التحفة واصله ما روى عن عمر رضه انه قال صلوة المسافر ركعتان تمام
غير قصر على لسان نبيكم عم ولتسمية الصدقة فانه عم سماها صدقة حيث قال انها صدقة
تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في فصل العزيمة والرخصة
من التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة في صوم رمضان وهنا لا يسر في الاكمال
فلا فايدة في التخيير واما صدقة صدقة النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه على
على الركعتين الساقطتين فلا يصلح متمسكا فيما ذكر لا لانه للخصم ان يقول ان الركعتين انما تكونان فرضا
اذا نوى الاتمام وح لا نسلم انه لا يذم تاركها اذ لا ينقطع به عروق الشبهة فان عدم الذم عدم الاتمام وعدم
النية به يكفي في تسميتها بل لانه اى لان الصدقة المذكورة لا ينافي فرضيتهما عزيمة كما في المزيد على
قدر ثلث ايات في الصلوة فان الحد المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء
اما اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اى حكم للمسافر
وافتى في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار وذلك
لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق
الضرر به حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر
لكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة الكفارة اذا فات الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصايم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر الصايم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم يسقط

المسافر اذا صلى اربعا

فرضت الصلوة ركعتين

خصال الكفارة في صوم رمضان

مطلب في افطار الصايم المسافر دون المريض

مطلب المرض امر سماوي

مطلب في ثبوت احكام السفر

الكفارة بخلاف ما اذا مرض اى اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم
لم يجب عليه فيه والسفر اختياري واحكام السفر تثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة
وان لم يتم السفر علة وهي ما روى عن رسول الله عم واصحابه رضه ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم
العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك
القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة اى ثلثة ايام يصح وان كان المسافر في غير
موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول اى نية الاقامة قبل ثلثة ايام
منع للسفر وهذه اى نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب
الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد استدل المخالف على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخصة بوجهين
احدهما ان الرخصة نعمة فلا تتناول بالمعصية ويجعل السفر فيها معدوما كالسكر يجعل معدوما في حق
الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ اى خارج على الامام
ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اى خارج على
الامام ولا عاد اى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة واشار المص
الى الجواب عن الاول بقوله والمعصية منفصلة عنه اى عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر فانه يوجد
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا
ثم يستقبل غيره من القوم الذين منهم اعمال الميت فيقطع عليهم فان سفره مندوب وصار معصية
فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي وجوده
كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السكر فانه عصيان بعينه لانه حدث عن شرب هو حرام فلا تثبت
به الرخص المنوطة بزوال العقل والى الجواب عن الثاني بقوله وقوله تعالى غير باغ ولا عاد لابد تقرير
فعل سيقت الاية له فاكل حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء
للشهوة بل اكلها دافعا للضرورة ولا يتجاوز حد سد الرمق والمستدل المخالف جعل قوله تعالى
غير باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطاء المقابل للعمد وهو ان يفعل من غير قصد تام
كما اذا رمى قصدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي ولم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وانما قال
المقابل للعمد لانه قد يستعمل في مقابلة الصواب فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا

مطلب في كون سفر المعصية موجبا للرخصة

مطلب في قوله غير باغ ولا عاد

مطلب الخطاء يستعمل في مقابلة العمد والصواب

مطلب الخطاء يصلح [illegible]

[illegible]

في لقوطحق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد وقصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور
وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء فعل
ولهذا لو اتلف رجلان عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء للفعل لوجب على كل
واحد منهما ضمان كامل ويصلح اى الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية
وانما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة اذ لا يخلو
عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة والمراد به الكفارة اذ هو اي الدائر
بينهما جزاء قاصر ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار كالنايم ولنا ان دوام العمل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه الا بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو او غفلة يجب ان
لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة
مذكوران في الانسان فيكونان عذرا فاقيم البلوغ مقامه اي العقل من غير سهو وغفلة اقامة و
للدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل واذا كمل العقل بكثرة التجارب
بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا الا مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النايم والرضاء
فيما يبتنى عليهما اى على اليقظة والرضاء كالبيع ونحوه اذ لا حرج في دركهما اى درك اليقظة والرضاء
لان الامران الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر يقام
المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضاء دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النايم ولقيام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا و
اذا جرى البيع على لسان الخاطي خطا وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد لوجود الاختيار
ويفسد لفوات الرضاء ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة فقال واما الذي من غيره فالاكراه
وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم الرضا ومفسد للاختيار لان الانسان
مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير
ملجئ بان يكون بحبس وقيد او ضرب وهذا معدم للرضاء غير مفسد للاختيار والاكراه سواء كان
ملجا او لا لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما محرم تنجلي حرمته ويصير فرضا كما اذا اكره على
شرب

وجه عدم القصاص والحد على المخطئ

مطلب في الفرق بين جزاء المال وجزاء الفعل

وجوب الكفارة على المخطئ

وقوع طلاق المخطئ

حديث رفع عن امتي الخطاء والنسيان

اقسام المكره عليه

على شرب الخمر بالقتل او محرم تنجلي حرمته ولا يصير بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار
في نهار رمضان او محرم لا تنجلي حرمته ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه
او محرم لا تنجلي حرمته ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى
تفريع على ان الاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون
واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا بان يحل له الاقدام على الفعل
نقل الحكم عن فعل الفاعل اى المكره لعدم اختياره والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه
اى رضاء الفاعل ثم امكن بعد قطع الحكم عن الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اى المكره
ينسب الفعل اليه ولا يبطل الاقوال كلها لان نسبة القول الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن لان الانسان يفعل بآلة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا بان لا يحل
الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا والقتل لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص
القاتل مكرهين ولما اتجه ان يقال تمام يقع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل
فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن يجب القصاص عليهما عند الشافعي تدارك الجواب عنه
بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبيب وان كان الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا يقطع ايضا اي
الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله بقضاء الديون مكرهين وطلاق
المولي بعد المدة اى مدة الايلاء بالاكراه لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول
فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق لا يصح اسلام
الذمي به لان اكراهه على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل
والحبس عنده سواء واصلنا المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان
عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل
كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان
احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الفعل الى الحامل والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل
يبقى الفعل منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان

ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
ينفذ لانها اى لان الاقوال التى لا تنفسخ ينفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار اى اختيار الحكم والرضا به و
اختيار المباشرة والرضا بها كما تبين فيه كان الاولين منفيان عنه وتنفذ مع اختيار الشرط وهو ينافى
الاختيار اى اختيار الحكم اصلا وان وجدا فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتف الاختيار فى السبب
ولا فى الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ فى الا
اقل فهو بالقبول اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلان تنفذ الاقوال التى لا ينفسخ ينفذ
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى فاذا وقع الطلاق والعتاق فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما
فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون
الفساد اما فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل
الوقوع فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واجيب عنه بان فى كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة
الآن الذين فى الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى
عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون والفساد بنفاذ الاختيار بمنزلة الصحيح
فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق
بان اكره امرأته بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك من زوجها
يقع الطلاق بلا مال لانه اى لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم وكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق
لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما فى خلع الصغيرة فانه الطلاق بلا مال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال
لانها التزمت المال طايعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول
المال يصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام المرأة المال والرضا فان التزمته وقع الطلاق و
لزم المال والا فلا طلاق ولا مال واما عند ابى حنيفة فلان الرضا بالسبب ثابت فى الهزل دون الحكم فيصح
ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط فى جانبها اى اذا خالعها
بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما فى جانب الزوج فلا يصح فى الخلع لان الخلع يمين فى حقه
ومعارضة فى حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير توقف على
الرضاء

اكراه الزوج المرأة بالخلع

على الرضا لان الهزل يعدم الرضا والاختيار فى الحكم دون السبب فهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار
وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد والتلجئة وغيرهما
سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الاكراه
وعدم الرضاء والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنا
فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فان لزم من جعله آلة له تبديل محل الجناية
يقتصر عليه اى على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل وفيها اى فى محلية محل بطلان الاكراه لانه عبارة
عن حمل الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين واذا
غيره كان لا مكرها وانه لذلك بمثالين لان تبديل المحل الجناية وقد لا يستلزم تبديل ذات الفعل و
قد يستلزمه فالاول كاكراه المحلى المحرم على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لانه اى لان الحامل
انما حمله على الجناية على احرامه اى احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام
الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثانى وهو ما يكون بتبديل
محل الجناية مستلزما للتبديل ذات الفعل بقوله كما اكره غيره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه
لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا
فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء ويتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير البيع والتسليم غصبا والاعتاق
وان كان لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله وتفصيل ذلك ان
الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف فى المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف
يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو ينفذ
على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال
والنفس فيصير فانه ضرب عليه وانه فيجرح الفاعل مع البين فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء
لانتقال الفاعل فموجب الجناية هو ضمان المال والقصاص والدية والكفارة عليه اى على الحامل فقط
فان كان عامدا يقتص هو فقط عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف لا قصاص على واحد منهما بل تجب
الدية على الحامل من ماله فى ثلث سنين لكن فى الاثم لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة
لتبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو يأثم الفاعل بذلك فينتفى الاكراه

[illegible]

مطلب في الفرق بين زنى الرجل والمرأة

الزنا قتل معنى

مطلب لا يجب النفقة بولد الزنا على الزاني

وإذا لم يكن جعل الآلة فيأثم كل منهما وأما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلا طاعة
المخلوق في معصية وإيثاره نفسه على من هو مثله والحرمات أنواع حرمة لا يسقط ولا يدخلها
الرخصة كالقتل والجرح والزنا أي زنا الرجل بالمرأة لأنه الزاني حقيقة وأما المرأة فممكنة
تمكنه منه فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما يأتي لا دليل الرخصة خوف الهلاك وهما
أي القاتل والمقتول في ذلك سواء فلا يحل للفاعل على قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح
الغير إذا أكره عليه بالقتل لا يحل له الجرح لأن حرمة نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل يحل
له لأن حرمة النفس فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة إلى الغير حتى لو أكره بالقتل على قطع
يد الغير لا يحل له ذلك والزنا قتل معنى لأن من لا نسب له بمنزلة الميت ولأنه لا تجب النفقة
بولد الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فإن
أكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير والإكراه الملجئ به يبيحها
أي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط حتى إن امتنع أثم لأن الاستثناء من الحرمة حل وقد
استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الإباحة
الأصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه لا غير الملجئ فإنه
لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالإكراه غير الملجئ
لا يحد وحرمة لا تسقط أي لا يحل متعلقها أصلا لكن يحتمل الرخصة في فعله مع بقاء
حرمته وهي إما حق الله تعالى لا يحتمل السقوط كإجراء كلمة الكفر فإن الإكراه عليه إكراه على
حرام لا يسقط حرمته فإن حرمة كلمة الكفر لا يحتمل السقوط أبدا اعلم أن التكلم بكلمة الكفر
حرام أبدا إلا أن الشرع رخص فيه حالة الإكراه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان لقوله عليه السلام
فإن عادوا فعد وقوله تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وأما حقوقه التي تحتمل
السقوط في الجملة بالأعذار كالعبادات من الصلاة والصوم والحج فإن الإكراه على تركها إكراه
على حرام حرمته لا يسقط به عمن هو أهل للوجوب فيرخص بالملجئ وإن صبر حتى قتل صار شهيدا
وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القبيل أي إذا أكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها
فإن العصمة عن الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا يسقط أبدا ولكن يحتمل الرخصة إذ ليس فيه قطع النسب

إذ لا نسب

إذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زناه فإنه بمنزلة القتل لأنه قطع النسب
ولما رخص بالإكراه بالملجئ لا يحد المرأة بالزنا بالإكراه بغير الملجئ للشبهة أي شبهة الرخصة في زناها
بغير الملجئ ويحد هو أي الرجل في زناه بغير الملجئ لأنه لا يرخص فيه بالملجئ فيحد لعدم الشبهة
وأما حقوق العباد كإتلاف مال المسلم فإنه حرام حرمة هي في حقوق العباد لأن عصمة
المال ووجوب عدم إتلافه حق العبد والحرمة متعلقة بتركة العصمة وحكمه حكم
أخويه في أنه يرخص بالملجئ وإن صبر صار شهيدا لأنه بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة إتلاف
مال المسلم لا يسقط بحال لأنه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وإنما رخص فيها لأن حرمة النفس فوق
حرمة المال والمراد بأخويه ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل لكنهما لم يسقطا هما حق الله تعالى ويجب
الضمان بوجود العصمة أي يجب على من أكره غيره على إتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لأنه مال
معصوم حقا فلا يسقط بحال

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
تم تأليف الكتاب وتسويده
بعون الله وحسن توفيقه
وتنويره في غرة رمضان
المبارك من شهور سنة إحدى
وثلثين وسبعمائة

تم الكتاب المسمى بتغيير تنقيح الأصول المؤسس على قواعد المعقول بعناية الله تعالى وهدايته على يدي الفقير الحقير
قاسم بن سليمان الأيديني مولدا غفر الله له ولوالديه وأحسن إليهما وإليه يوم الأحد في نصف شهر رمضان الذي
أنزل فيه القرآن حامدا لله الملك المنان ومصليا على نبيه شفيع الخلائق يوم الحشر والميزان وعلى آله وأصحابه
ذوي الكرم والإحسان من شهور سنة ثمان وأربعين وثمانمائة حسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله رب العالمين

٩٤٨

٢٨ نومارلى ويرهرك نومارا آلمشدر.

١٣٣
١
———
١٣٤